Philosophie und Leben

6. JAHRGANG + 10. HEFT + OKTOBER 1930

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Die Fausttragödie und die Frage nach dem Lebenssinn

Von Elisabeth Huch

Bezeichnend für die Wandlung, die das Denken nicht aller, aber doch vieler Menschen im Laufe der letzten Jahrhunderte erfahren hat, ist die Wandlung, welche der wahrste und tiefest empfundene Menschentypus, welche der Faust, erlitten hat. — Ich versuche, an diesem Bilde die Steigerung des menschlichen Geistes zu entwickeln. —

Das Altertum kannte keine Faust-Sage. Das Altertum kannte zwiespältiges Wollen nicht. Es quälte sich nicht mit Zweifeln und Grübeln. Der kindliche Mensch lebte so innig mit der umgebenden Natur, daß seine Seele in ein Tier, oder einen Baum, oder in die Flamme wandern konnte, ohne Qual oder Erniedrigung zu spüren. War ein Mensch mit übernatürlichen Kräften begabt, so vermutete niemand den Beistand teuflischer Dämonen — weissagende und Wunder tuende Männer und Frauen waren im Gegenteil hoch verehrt als Verkünder göttlicher Offenbarungen. Moralische oder sonstige Überlegungen daran zu knüpfen, lag den kindlichen Menschen fern. Und es gab tatsächlich keinen Faust unter ihnen. Die Sehnsucht, der Lerche nach höher und immer höher zu fliegen, die Himmelssehnsucht, ist ein dem Altertum fremdes Gefühl, und eine Faust-Sage kann bei Völkern des Altertums nur in leisester Andeutung entstanden sein — falls überhaupt. — Anders das Mittelalter. Der mittelalterliche Mensch war bedrückt von unlösbaren Problemen. Er wußte, daß auch der höchste Berg nicht Wohnsitz Gottes ist, daß Gott unerreichbar hoch oben im Himmel thront, daß alles Irdische vergänglich und wertlos ist, und daß der Himmel die eigentliche Heimat der Seele ist. Er war durchdrungen vom Gefühl seiner Sündigkeit und Unwürdigkeit, er verkehrte nicht unmittelbar, sondern durch die Kirche mit Gott — und es mußte ihn völlig unmöglich dünken, daß Gott sich in einem Menschen offenbaren würde. Sein kausales Denken aber verlangte immer und überall eine Erklärung, und da kann es nicht überraschen, daß er glaubte, ein Mensch, welcher Dinge verrichten könnte, die im allgemeinen außerhalb menschlicher Fähigkeiten liegen, sei mit dem Bösen im Bunde. Das

Mittelalter dachte noch nicht symbolisch. Der mittelalterliche Himmel war wirklich Thronsaal Gottes, und in irgendeiner Tiefe gab es eine wirkliche Hölle, deren Herrscher Macht besaß, wenn auch nicht so viel Macht wie der Herr des Himmels. Er war der Teufel, ein leibhaftiger Teufel, mit Schwanz und Huf und Hörnern. Von diesem Teufel mußte der mittelalterliche Faust die schwarze Kunst erlernt haben — eine andere Erklärung war für das Mittelalter nicht denkbar. Und deshalb mußte der mittelalterliche Faust vom Teufel in die Hölle geschleppt werden — so dachte das Mittelalter und anders war es nicht möglich.

Der neuzeitliche Mensch fühlte sich nicht als unwürdigen Sünder. Hatte der mittelalterliche Mensch die Naturverbundenheit des Altertums überwunden und sich als Seele erkannt, so tat der neuzeitliche Mensch noch einen Schritt weiter in derselben Richtung — er hob sich, er schwebte aufwärts in den Himmel, in die Wohnung seines Vaters. Denn er fühlte sich als Kind Gottes, das ohne Mittler zu seinem Vater sprechen kann. In dem Bewußtsein, Ebenbild Gottes zu sein, am Höchsten teilzuhaben, in diesem Stolz und in dieser Seligkeit hat sich der neuzeitliche Mensch zur Persönlichkeit gesteigert, kühn und groß im Empfinden und doch ein irrendes Geschöpf voll Schwäche und Begierden. Leid und Jubel des neuzeitlichen Menschen, der die Grenzen von Raum und Zeit fühlt und dabei doch in Ideen lebt, welche die Wirklichkeit überfliegen — diese Tragik, diese Größe und schließlich dieser Sieg ist im Goetheschen Faust unerreichbar schön dargestellt. Goethes Mephistopheles ist nicht der mittelalterliche Teufel und Goethes Engel sind nicht die mittelalterlichen Engel. Aber doch scheint noch der mittelalterliche Himmel in Goethes Gedankenwelt hinein. Sicherlich dachte Goethe nicht eine Hölle mit Teufeln, welche den Sünder mit glühenden Zangen zwicken und in höllischem Feuer rösten. Und sicherlich dachte er nicht einen Himmelssaal, in dem Gott und die Heiligen thronen. Aber Goethe dachte — oder schreibt, als ob er dächte — ein Leben nach dem Tode mit Lohn oder Strafe entsprechend dem irdischen Verhalten. Der Mensch wird gerichtet. Gott ist nicht der mittelalterliche Gott mit der Wagschale, die erst durch Spenden und Messen ins Gleichgewicht gebracht werden muß. Gott übt Gnade. „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." Das ist Goethes letzte Erkenntnis — so symbolisch sie sein mag, so bleibt immerhin als letztes das Gericht, es bleibt Seligkeit oder Verdammnis, Himmel oder Hölle.

Einen Himmel, in dem Gott wohnen könnte, sieht der moderne Mensch nicht mehr. Er sieht unendlichen Äther, Grenzlosigkeit. Er kann für seine unsterbliche Seele nichts hoffen, das in Raum und Zeit liegt. Der armselige Menschenverstand kann sich ein bewußtes Weiterleben des einzelnen in keiner Form vorstellen. So, einsam, auf sich selbst gestellt, lebt

der moderne Mensch auf einem kleinen Stern im Grenzenlosen. Er leistet mehr, als je Menschen vor ihm geleistet haben.

Wir besitzen den Typus des modernen Menschen im Faust von Busoni. Auch der moderne Faust beschwört Geister, aber sie sind kaum erschienen, da ist er ihrer überdrüssig und schickt sie fort. Mephistopheles kommt ungerufen. Faust unterdrückt eine Regung des Widerwillens, und trotz lockender Versprechungen ruft er: „Ich dir dienen? Dir? Ich — kann nicht und will nicht. Mach dich fort.“ Mephistopheles antwortet: „Draußen stehn deine Gläubiger zu Hauf'. Über dein Mädchen hast du Unglück gebracht, der Bruder trachtet dir nach dem Leben. Die Pfaffen sind hinter dir her, der Scheiterhaufen wartet deiner.“ „Genug, genug, ich weiß,“ unterbricht Faust ihn wieder und wieder und ruft zuletzt deutlich: „Niemals!“ Da klopfen seine Verfolger an die Tür. Er sagt: „Töte sie.“ Damit begibt er sich in Mephistopheles' Gewalt. „Wo ist mein Wille, wo mein Stolz geblieben? Unseliger Faust, das Höllenwerk begann,“ ruft er, nach Unterzeichnung des Paktes, verzweifelt aus. Nicht aus Angst vor der Hölle. Er denkt gar nicht an die Hölle. Er leidet am Bewußtsein, Gemeinschaft mit dem Höllenfürsten zu haben; das empfindet er als unerträgliche Schmach, und wenn er ausruft: „Fort, fort, ich kann dich nicht ertragen,“ — so wehrt er damit etwas ab, das den Menschen erniedrigt, das ihm nicht zukommt. Faust fühlt sich als Wert und ist Wert, er ist ein Mensch, dem alles Gemeine und Niedrige fernliegt. So hat der Dichter ihn gezeichnet, so sollen wir ihn sehen. Busonis Wagner sagt: „Der Faust war mehr von einem Phantasten; als Gelehrter nicht eigentlich vollwichtig und, gnad' uns Gott, sein Wandel war anstößig.“ Was Wagner sieht, was sich nach außen zeigt, macht nicht den Menschen. Das Beiseiteschieben des Äußern, Zufälligen gegenüber dem letzten, innersten Kern und anschließend die Wandlung im Werten eines Menschen ist kennzeichnend für das moderne Denken. Der moderne Mensch liebt die Worte Tugend und Moral nicht, sie haben für ihn einen Beigeschmack von Spießbürgerlichkeit und Enge. Er will nicht tugendhaft sein, aber auch nicht untugendhaft, er denkt nicht an Tugend. Der moderne Mensch will anständig sein. Das Anständig-sein beruht weniger auf der Handlung, als auf der Gesinnung. Man kann unter Umständen einen Mord begehen und kann trotzdem ein anständiger Mensch sein — aber man kann sich nicht erniedrigen, man kann nicht erbschleichen und andere Erbärmlichkeiten begehen und dabei ein anständiger Mensch sein. Für Busonis Faust liegt die furchtbare Strafe darin, daß er sich erniedrigt fühlt, daß er das, was ihm selbstverständlicher Besitz war, nämlich sein inneres Hochgefühl, verloren hat. Seine Selbstachtung ist dahin, sein Stolz, seine Würde! Furchtbar ist ihm, in der Gewalt des Mephistopheles zu sein, den er tief unter sich stellt, den er verachtet. Er erträgt

nicht leichten Sinnes, wie Goethes Faust, die Gegenwart seines höllischen Dieners. Seine Strafe ist nicht Hölle, nicht Fegefeuer, sie ist nicht äußerlich und kann ihm durch niemanden, nicht durch Engel, ja von Gott selber nicht fortgenommen werden. Sie ist innere Qual. Mit Notwendigkeit entwachsen schon den Willensregungen innerer Frieden, inneres Glück, oder Qual und Pein, und es gibt keine Erlösung von dem, was man überall mit sich herumtragen muß. Diese tiefe Auffassung, ohne jede Beimischung äußeren Gleichgewichtes, in ihrem Ernst und ihrer furchtbaren Strenge, konnte nur im modernen Denken entspringen und ist nur dem modernen Denken tragbar. Ganz allein auf sich selbst ist jeder gestellt. Busonis Faust stirbt in einem kleinen verschneiten Städtchen, auf dem Platz vor der Kirche. Sterbend hat er sein totgeborenes Kind auf den Erdboden gelegt und mit seinem Mantel bedeckt. Im Augenblick seines Todes erhebt sich ein nackter, halbwüchsiger Jüngling, der in der Rechten einen blühenden Zweig trägt und mit erhobenem Arm über den Schnee in die Nacht und in die Stadt hineinschreitet — das ist unsere Wahrheit. Der Einzelne lebt und strebt und müht sich, ohne das Ziel, an dem er arbeitet, zu erkennen. Sein Denken, sein Tun sind geistige Kraft, jüngere Menschen fangen sie auf und mehren sie, unbewußt ihrem geistigen Gesetz gehorchend. Wie Wellen im Strom verschwinden die einzelnen, indes der Strom weiterfließt. Niemand weiß den Sinn des Lebens. Gibt es überhaupt einen Sinn? Ist alles sinnlos? Wir modernen Menschen fragen nicht. Man tut einfach seine Pflicht, ohne zu grübeln. Das ist das Große, das Unbegreifliche und das Ergreifende in dem heutigen Wirrsal. Arbeiten und streben und nicht sinken wollen, nur weil man nicht sinken will, ob auch kein Lohn lockt, keine Strafe droht — das ist der große Wille, die wunderbare Kraft des modernen Menschen. Diesen modernen Menschen hat Busoni, vielleicht ohne sich dessen deutlich bewußt zu sein, in seinem Faust verkörpert. Faust trägt eine Welt der Schmerzen und hat keinen Gott, bei dem er ausruht. Und trotzdem: Mag er leiden, er ist Mensch, er trägt die Ewigkeit in sich, er ist Mensch!

Das Buch Hiob und der Sinn des Lebens

Nach Christoph Schrempf

Ein Mann, der mit besonderem Ernst die Frage nach dem Sinn des Lebens und des Leidens im Leben durchlitten und durchdacht hat und mit einem erstaunlichen Freimut sich darüber ausgesprochen hat, ist der evangelische Theologe Christoph Schrempf (geb. 28. 4. 1860)!

In seinem Buch „Menschenlos" (Stuttgart, Frommann, 3. Auflage 1921) behandelt er auch die Erzählung von Hiob. Hier betont er mit Recht die Brutalität des körperlichen Schmerzes, dem

der Mensch ausgeliefert ist. „Ja, wenn der Körper nur litte, der Geist aber, unbeeinträchtigt durch die Not seines Genossen, ruhig für sich fortlebte, aus dieser gar noch Kraft zu höherem Aufschwung schöpfte! Aber die Qual des Körpers verwirrt, lähmt auch den Geist — und das ist eine brutale Vergewaltigung! . . .“

In der elementaren Leidenschaft, womit der — unschuldig heimgesuchte — Hiob gegen seine Vergewaltigung aufbegehrt, liegt unvergleichlich mehr Sinn und Kraft als in dem seelsorgerischen Zuspruch und Trost seines nicht leidenden Freundes (Eliphas). Ja, in dieser Trostrede enthüllt sich die natürliche Roheit des Glücklichen gegen den Unglücklichen. Eliphas will Hiob trösten; tatsächlich mißhandelt er ihn seelisch.

Hiob erkennt auch, daß die religiöse Deutung des Menschenloses, womit Eliphas ihm zurechthelfen will, „barer Unsinn“ ist, weil sie das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen völlig verkennt. Eliphas sucht nämlich Hiobs Leiden als Strafe für Schuld, mithin als eine Art Notwehr Gottes gegen frevelhafte Empörung des Menschen zu deuten. Er empfiehlt darum Reue und demütige Unterwerfung unter Gott. Aber Hiob ist sich bewußt, daß er nichts getan hat, was eine so grausame Behandlung rechtfertigt; auch hat er sich nie gegen Gott innerlich empört. Und wenn dies der Fall gewesen, was konnte denn er, auch wenn er wollte, gegen Gott tun, der ihn doch jederzeit zu vernichten vermöchte? „Gott brauchte es gar nicht darauf ankommen zu lassen, daß er ihn bestrafen mußte, er konnte ja jedem Frevel Hiobs zuvorkommen: wozu denn diese raffinierte Quälerei? Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist gar nicht der Art, daß die Begriffe Recht und Unrecht, Schuld und Strafe, Empörung und Unterwerfung darin einen Sinn hätten! Hat es etwa einen Sinn, daß der Mensch sich durch den Wurm ‚beleidigt‘ findet, den Wurm für seine ‚Beleidigung‘ straft? Und das Mißverhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist noch schreiender als das zwischen dem Menschen und dem Wurm . . . Hiob hat recht. An einem unbedingt übergeordneten Wesen kann sich ein unbedingt untergeordnetes Wesen nicht verschulden. Seine ‚Kreatur‘ kann der Mächtige höchstens verachten, nicht strafen; und auch die Verachtung hat keinen Sinn, wenn die ‚Kreatur‘ (mit oder ohne Wissen) niemals etwas anderes ist und wird als eine ‚Kreatur‘ (d. h. Geschöpf) des unbedingt Übermächtigen.“

Es ist geradezu Selbstüberhebung, Größenwahn des Geschöpfs, wenn es sich vorstellt, sein eigenes Verhalten sei für Gott so wichtig, daß es diesen zu einer Reaktion, etwa einer Bestrafung, zwinge.

Grade weil Hiob sich bewußt ist, daß er bloß durch Gott existiert, daß er ihm völlig auf Gnade und Ungnade ausgeliefert ist, daß er gegen Gott überhaupt nicht sein kann, muß er Gott fragen, „ob denn das Sinn

habe, daß der Schöpfer sein Geschöpf so mißhandle". Schrempf fügt dazu die höchst bedeutsame Bemerkung: „Sagen wir es, aller Schweifwedelei gegen Gott zum Trotz, keck heraus: sicherer als das Recht des Schöpfers an das Geschöpf, das ja nicht leben wollte, das zum Leben einfach bestimmt wurde, steht das Recht des Geschöpfes an den Schöpfer, der es in freier Willkür leben hieß. Nicht Er kann die Fürsorge für sein Geschöpf an Bedingungen knüpfen, die dieses zu erfüllen hätte; sondern daß er für sein Geschöpf sorgt, so sorgt, daß ihm das aufgedrungene Leben zur Freude werden kann, das ist die Vorbedingung dafür, daß er an sein Geschöpf irgendwelche Forderungen stelle." Also gerade indem der Mensch über seine absolute Ohnmacht gegen Gott — als dessen bloßes Geschöpf — verzweifelt, entdeckt er, daß nicht Gott gegen ihn, sondern er gegen Gott einen ungeheueren Rechtsanspruch hat. Der Verfasser des „Hiob" kommt zwar mehrfach ganz nahe an den für ihn entsetzlichen Gedanken, daß die Behandlung des Menschen durch Gott eines Sinnes überhaupt entbehre, aber weil dieser Gedanke für ihn noch untragbar ist, zieht er sich schließlich darauf zurück, dem Menschen sei eben die Weisheit versagt; er sei unvermögend zu der Einsicht in den geheimen Sinn des göttlichen Handelns.

Das ist nun freilich keine Lösung des Lebens- und Leidensproblems, sondern ein verschleierter Verzicht auf eine Lösung. Eine solche wird auch nicht geboten, als der Verfasser den „Herrn" selbst schließlich auftreten läßt. Man erwartet, daß Gott von der Weisheit, nach der Hiob lechzt, ihm wenigstens einen Vorgeschmack gewähre. Aber der „Herr" läßt sich nicht herbei, eine Erklärung seines Handelns zu geben; ja, genau besehen, schiebt er das geflissentlich beiseite, was Hiob das Leben zu einem Problem macht. „Hiob findet, daß der Weltlauf auf den Menschen als empfindendes Wesen nicht die Rücksicht nehme, deren der Mensch bedürfe. Der Herr zeigt in einer Reihe hoch einherschreitender Naturschilderungen, daß der Weltlauf eine Intelligenz in sich berge, die der Mensch nur von ferne ahnen und bewundern könne. Aber auf den Menschen geht er gar nicht ein; und es wird auch die Natur von ihm bloß als Schauspiel behandelt. Daß auch in der Natur Ernst liegt, aufgenötigte Lust zum Leben, die mit aufgenötigter Lebenseinschränkung kämpft, aufgenötigte Angst vor dem Tode, die einem doch immer unnatürlichen, gewaltsamen Tode nicht entrinnt: das findet der Herr nicht der Beachtung wert. Fast möchte ich sagen: sehr bequem! Daß die Welt ein großartiges Schauspiel ist, wird niemand bezweifeln; und wenn unser Leiden und Kämpfen für uns (Menschen und Tiere) nur als schauspielerische Leistung in Betracht käme, so könnte das Ganze des Lebens als höchst ergötzliche Komödie gelten. Aber der große Herr, der sich diese Komödie leisten kann, hat sich die Natürlichkeit des Spiels

durch den fatalen Kunstgriff gewährleistet, daß er seine Komödianten im Ernst kämpfen, im Ernst leiden läßt — in einem aufgedrungenen Ernst, der auch dem Gedanken niemals völlig weicht, daß das Ganze des Lebens wirklich ein höchst interessantes Schauspiel ist. Darin liegt das Problem des Leidens, auf das Hiob gestoßen ist, das aber der Herr einfach ignoriert. Für ihn existiert es ja auch nicht."

Schrempf kommt schließlich zu dem Ergebnis: Der Dichter des Hiob hat das Problem, das er sich und uns in dem Schicksal Hiobs gestellt hat, nicht bewältigt. „Hiob wurde von dem Herrn — einem bis zur unbedingten Willkür souveränen Herrn — der mutwilligen Verdächtigung des Satans geopfert, wurde gefoltert und gefährdet für nichts. Der Herr kannte ja Hiob schon zuvor; der Satan wird durch den Ausfall der Prüfung seines Unrechts nicht sicher überführt; auch Hiob gewinnt durch die Probe eigentlich nichts. Ob Hiob darin, daß Gott so mit den Menschen umzugehen beliebt, wohl die beruhigende, beseligende Erklärung des Menschenloses gesehen hätte, nach der er verlangt? Ob er darin nicht vielmehr eine Bestätigung seiner schlimmsten Zweifel gesehen hätte: daß Gott kein Herz für den Menschen hat, seine Kreatur, die ihm stets wehrlos überliefert bleibt!?"

„Daß Hiob wieder in den vollen, ja verdoppelten Genuß seines Glücks eingeführt wird, gönnen wir ihm ja von Herzen; doch wissen wir aus vielfältiger Erfahrung, daß wir auf eine solche Lösung des Leidensrätsels im allgemeinen nicht hoffen dürfen. Zudem ist Hiobs Qual damit nicht gerechtfertigt, daß sie einmal wieder vergeht. Der Abschluß von Hiobs Geschichte gibt also keine Erklärung seines Schicksals."

Die rücksichtslose Wahrhaftigkeit und Offenheit, die Schrempf in seiner Erörterung über das Buch Hiob offenbart, drängt die Frage auf, wie er denn selbst angesichts der Tatsache des Leidens sein Festhalten an dem Glauben an einen persönlichen Gott rechtfertigt.

Wie schwer er selbst das Dasein und das Problem, das es aufgibt, empfindet, verrät sich in den folgenden Sätzen: „Ich habe nicht leben wollen!" „Ich bin ins Leben hineingestoßen worden, ungefragt; bin im Leben fortgestoßen worden, ungefragt; werde aus dem Leben herausgestoßen werden, ungefragt."

Sagt man ihm: Du kannst ja freiwillig aus dem Leben hinausgehen, so antwortet er: „Nein, ich kann nicht gehen; das ist eben das Elend! Denn der Zwang zu leben ist zugleich (empörend!) der Zwang, leben zu wollen!"

Schrempfs ablehnende Stellung zum Leben verrät sich auch in dem, was er über das menschliche Grundverhältnis, das der Kinder zu den Eltern, und weiterhin über die Beziehung der Erwachsenen zueinander sagt: „Verstehen kann das Kind weder, daß die Eltern doch auch für sich

leben — das Kind ist als solches rücksichtslos gegen die Eltern; noch, daß die Eltern wirklich für es leben — das Kind ist als solches undankbar gegen die Eltern. So ist das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern wesentlich tragisch ... Und diese Tragik weicht niemals ganz. Auch Eltern und Kinder verstehen sich immer nur momentan ... Das gilt überhaupt: der Mensch versteht den Menschen immer nur momentan ... das aufrichtigste, heiligste Versprechen der Freundschaft und Liebe kann ein Mißverständnis sein: jeder wünscht von dem andern s e i n e Art von Liebe, die er gewähren kann, auch zu erhalten, und ihre Liebe kann eben von verschiedener Art sein ..." „Ganz allgemein gilt auch, was in dem Verhältnis von Mann und Weib, von Eltern und Kindern besonders klar hervortritt: daß der Mensch seine Geschichte nicht lebt, sondern daß er gelebt wird."

Schrempf bekennt schließlich: „Ich stehe zu der (göttlichen) Macht, von der ich gelebt werde, in einem bewußt gespannten Verhältnis." „Dazu kann sie mich nicht zwingen, daß ich ein Leben, das ich nicht verstehe, als m e i n Leben anerkenne."

Trotz allem vollzieht er nun doch in seinem Gedankengang eine überraschende Wendung zum Leben und damit zum Gottesglauben hin! Wie rechtfertigt er diese?

Zunächst fällt ihm, da er das Leben als „eine ihn doch eigentlich nichts angehende Sache" betrachtet, der ungeheure Verstand auf, der in seiner Einrichtung steckt. „Die Zusammensetzung des Menschen, die Organisation der Menschheit kann ich nur raffiniert nennen. Allerdings ist sie mir in einzelnen Stücken höchst widerwärtig, im großen ganzen (was ja wieder unbehaglich ist) mindestens unverständlich. Aber das kann und will ich nicht leugnen, daß ich mir ihre Sinnlosigkeit für mich ehrlicherweise nur aus der Stumpfheit meines Verstandes erklären kann." Von da schreitet er fort zu dem Gedanken, daß auch die Unbehaglichkeit des Daseins doch einen Sinn haben möchte.

Schrempf kehrt also doch zu der dem Christen anerzogenen Demut zurück. Der Gedanke ist ihm augenscheinlich völlig fremd oder unerträglich, daß jene Mischung von „raffiniertem Verstand" und „Sinnlosigkeit" für den o b j e k t i v e n Bestand des Daseins charakteristisch sein könnte; vielmehr nimmt er die Sinnlosigkeit auf sich, als einen nur auf eigener Stumpfheit beruhenden subjektiven Schein, und er setzt als objektiv existierend einen durchgehenden Sinn voraus.

Er ist auch mit dem Resultat seiner eigenen bisherigen Entwicklung „seltsamerweise eigentlich nicht ganz unzufrieden". Da kommt ihm nun die „alte Sage" in Erinnerung, daß die Macht, von der der Mensch mit der ganzen Welt gelebt werde, L i e b e sei.

Freilich auch jetzt noch muß er denken: „eine *sonderbare* Liebe; denn sie entspricht gar nicht meinem gefühlsmäßigen Bedürfnis nach Liebe". *So* geliebt zu werden, hat er gar nicht gewünscht. „Aber wenn das Resultat meines Lebens, das ich doch nicht verwünschen *kann*, ein Ziel dieser Liebe gewesen sein sollte? So dürfte ich ja erwarten, daß ich von ihr noch zu manchen ähnlichen Resultaten geführt werde." So will er den Gedanken wagen, daß die Unverständlichkeit dieser Liebe aus ihrer Größe fließe, in der Höhe ihrer Absichten begründet sei.

Indem er nun, von diesen Gedanken geleitet, die Welt, das Leben und sich selbst betrachtet, kommt er zu Gedanken wie diesen: „Ist das ein glücklicher Zustand? Nein — dazu bin ich mir zu unheimlich. Ist es ein unglücklicher Zustand? Nein — denn so liebe ich mich doch. Bin ich, in diesem Zustande, gut? Ich mache keinen Anspruch darauf. Bin ich darin böse? Es ist mir gleichgültig. Was gehe ich denn mich an? Die Macht, von der die Welt gelebt wird, hat auch an Kröten, Hyänen, Klapperschlangen, Aasgeiern und Faultieren ihre Freude. Wenn sie mich als eines dieser Wesen, in menschlicher Einkleidung, gelebt haben will, so ist das ihre Sache."

Ob also das Leben unter diesem Gesichtspunkt angenehm ist oder nicht, gut oder böse, darauf kommt es nicht an. „Aber *schön* ist dieses Leben, das wage ich zu sagen — schön wie das ruhelos wogende Meer, schön wie die jähen Abhänge und starrenden Gipfel und blendenden Schneeflächen des Hochgebirges, schön wie der lautlose, sichere Gang der nächtlichen Gestirne — schön wie die große, wilde, geheimnisvolle Natur!"

Es ist nun aber leicht zu erkennen, daß Schrempf bei dieser seiner Behauptung eines verborgenen großen Lebenssinnes und bei seiner Verteidigung Gottes genau in jene ästhetische Haltung gegenüber der Welt als einem großen „Schauspiel" hineingerät, die er dem Dichter des Hiob mit Recht zum Vorwurf macht. Auch wird Gott für ihn tatsächlich zu einer gigantischen *Naturmacht*, jenseits von Gut und Böse. Und so versinkt für ihn das Theodizeeproblem, weil er in seiner einseitig ästhetischen Einstellung das Leiden der Menschen nicht ernsthaft mehr mitfühlt. Daß der Mensch gequält wird, daß er schuldig wird und ihm Schuld als böser Wille angerechnet wird: „es gehört zu der Art, wie er von der liebenden Macht gelebt wird, von der wir alle gelebt werden. Soll ich aber einen Menschen darüber bemitleiden, daß er von einer Liebe gelebt wird, unter der er, wegen der Größe ihrer Absichten, zunächst nur leiden kann? Nein, das kann ich nicht! Und so kann ich — ja, ich kann das! — mit schweigender Kälte auf das qualvolle Leiden meiner Mitgeschöpfe hinschauen. Der Glaube an die furchtbare Liebe Gottes hat mein Mitgefühl einfrieren lassen."

Man könnte freilich auch so sagen: Der Theologe ist wieder Herr ge-

worden über den natürlichen, mitfühlenden und Vergewaltigung als Unrecht empfindenden Menschen!

Es ist nun aber ehrend für Schrempf und ein Zeugnis seines Weiterdenkens, daß er in dem „Nachwort" zur 2. Auflage seiner Schrift bekennt, in diesem Punkte würde er sich nunmehr vorsichtiger ausdrücken. „Wie kam ich dazu, eine Liebe, die ich nicht verstehe, Liebe zu heißen? Ich habe den Grund genannt: es bestimmte mich noch die Erinnerung an die ‚alte Sage', ‚daß die Macht, von der der Mensch mit der ganzen Welt gelebt werde, Liebe sei'. Jetzt ziehe ich doch vor, Liebe nur das zu nennen, was ich als solche verstehe. Welchen Wert soll es denn haben, daß ich vorwegnehme, als was sich das Unverständliche einmal enthüllen werde? Mir nützt es nichts; für ‚Gott' ist es gewiß gleichgültig; es dient also nur, mir vor den Menschen das Ansehen zu erwerben, daß ich doch an eine ‚Liebe Gottes' glaube. Das ist aber kein zureichender Grund, über die Beschreibung meines gegenwärtigen Zustandes hinauszugehen: daß ich nämlich ein Leben gelebt werde, welches ich wesentlich nicht verstehe; daß ich abwarten muß, ob, wann und wie es sich mir einmal verständlich machen wird. Da ich dieses Abwarten jetzt etwas geduldiger und ruhiger besorgen kann, brauche ich mich auch nicht mehr an die Hoffnung anzuklammern, ‚Gott' müsse sich endlich, endlich als ‚Liebe' offenbaren."

Daß Schrempf jetzt die Worte „Gott" und „Liebe" zur Hindeutung auf den letzten Grund und letzten Sinn der Welt nur noch in Anführungszeichen setzt, verrät, daß auch er aus einem vermeintlichen Wissen um das metaphysisch Letzte zu dem bescheidenen: „Ich weiß, daß ich nichts weiß" gelangt ist.

Damit ist freilich wohl vereinbar, Liebe zu üben. Der Wert der Liebe leuchtet uns ja unmittelbar ein. Sie behielte ihren Wert auch dann, wenn sie — nur unter Menschen vorkäme!

Christentum und Wissenschaft

Von August Messer

1.

Die Ausdrücke „Christentum" und „Wissenschaft" sind nicht eindeutig; ich will darum kurz angeben, in welchem Sinne ich sie fasse. Ich beschränke mich gegenüber dem „Christentum" auf seine katholische und seine evangelische Form; unter „Wissenschaft" aber begreife ich nicht nur die Fachwissenschaften, sondern auch die Philosophie, da diese m. E. keine anderen Erkenntniskräfte zur Verfügung hat als die Einzelwissenschaften, vielmehr nur durch ihre Fragestellungen sich von diesen unterscheidet.

Das Verhältnis von Christentum und Wissenschaft kann sowohl vom Gesichtspunkt des Christentums wie von dem der Wissenschaft aus betrachtet werden.

2.

Unsere *erste* Frage wäre somit: *Wie stellen sich die Vertreter des Christentums zur Wissenschaft (einschließlich Philosophie)?*

Wir beschränken uns dabei — da wir nicht *allen* Beziehungen zur Wissenschaft nachgehen können — auf das zentrale Problem des Wahrheitsgehalts der christlichen Religion.

Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus. Dort die Tendenz, das Verhältnis möglichst eng zu gestalten, hier das Bestreben, die Verschiedenartigkeit zu betonen.

Die *katholischen* Grundsätze über das Verhältnis von Glauben und Wissen sind folgende[1]): Ein Widerspruch zwischen beiden kann nicht bestehen: In Wissenschaft und Philosophie erkennt der Mensch die „natürliche" Offenbarung Gottes, d. h. die von ihm geschaffene Welt; im Glauben erfaßt er seine „übernatürliche" Offenbarung. Steht ein Satz als von Gott geoffenbart fest, so kann ein ihm widerstreitendes Ergebnis des wissenschaftlichen Denkens nicht richtig sein. Anderseits kann nichts von der Kirche als geoffenbart hingestellt werden, was absolut sicheren wissenschaftlichen Erkenntnissen wie etwa gewissen mathematischen Sätzen widerspricht. Der Schein eines Widerspruches ist zurückzuführen entweder darauf, daß man Dogmen nicht im Sinne der Kirche faßt und auslegt oder darauf, daß man bloße Vermutungen oder Hypothesen als sichere Ergebnisse der Wissenschaft ausgibt.

In dem Verhältnis zwischen beiden hat der Glaube den Vorrang, jedoch läßt er der Wissenschaft eine gewisse Selbständigkeit: er ist für sie negative, aber nicht positive Norm. Das heißt: er zeigt ihr in seinem Gebiet, was unzweifelhaft falsch ist. Dagegen braucht die Wissenschaft keinen Satz als wahr von sich aus aufzustellen, dessen Wahrheit sie nicht auf Grund ihrer eigenen Prinzipien und mit ihren eigenen Methoden festzustellen vermag; ja, sie *darf* das nicht einmal tun. Freilich nimmt der Glaube die Wissenschaft in seinen Dienst: sie soll die Grundlagen des Glaubens beweisen und gegen Einwürfe verteidigen. So hat z. B. das Vatikanische Konzil das Dogma formuliert, „daß Gott, der Eine und Wahre, unser Schöpfer und Herr, durch die geschaffenen Dinge mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt werden könne". Der Eid gegen den Modernismus (der auch heute noch von

[1]) Vgl. meine „Einführung in die Erkenntnistheorie". Leipzig, Meiner, 3. Aufl. 1927. S. 211 ff. und 261.

allen Priestern zu leisten ist) hat dies noch verschärft: „erkannt und bewiesen“ (cognosci atque demonstrari). Damit sind natürlich den philosophischen Zentralgebieten: Erkenntnistheorie und Metaphysik, ganz bestimmte Direktiven gegeben. Analoges gilt für die historischen und philosophischen Disziplinen, soweit sie sich mit der Erforschung der Kirchen- und Dogmengeschichte und der Interpretation der Hl. Schrift beschäftigen. Im Bereich der Naturwissenschaften hat man nach hartem Widerstand zwar die Entwicklungslehre als diskutable „Hypothese“ zugelassen, jedoch mit der Einschränkung, daß die Menschen seele davon ausgenommen und als unmittelbare göttliche Schöpfung angesehen wird.

Die dem Protestantismus eigentümliche Tendenz zur reinlichen Scheidung von Glauben und Wissen hat ihre historisch wirksamste philosophische Ausgestaltung bei Kant, dem „Philosophen des Protestantismus“, gefunden. Er lehrt: die Philosophie kann Gottesdasein und die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen, aber sie kann sie auch nicht widerlegen, weil sie überhaupt unzuständig ist für diese Probleme. So wird sie aus dem Dienst am Glauben entlassen; sie gewinnt aber damit auch ihre Freiheit von allen Direktiven, die bestimmte Leistungen von ihr verlangen oder ihr bestimmte Sätze verbieten wollen.

Die Scheidung der beiden Gebiete ist nun allerdings bei Kant nicht völlig durchgeführt: nur die reine theoretische („spekulative“) Vernunft wird von Kant als unzuständig erklärt, dagegen baut er auf die „praktische“ Vernunft, d. h. das sittliche Bewußtsein, die „Postulatenlehre“ auf, die zwar Gott und Unsterblichkeit nicht theoretisch „beweisen“, aber als Gegenstände eines „vernünftigen“ Glaubens philosophisch rechtfertigen soll. So ist es verständlich, daß nach Kant eine Entwicklung nach zwei Richtungen eintrat: auf der einen Seite hat man die Trennungstendenz abgeschwächt und die positiven Beziehungen zwischen Glauben und Wissen stärker betont, auf der anderen Seite hat man die Trennung noch radikaler durchzuführen gesucht (wie z. B. neuerdings in der sog. „dialektischen Theologie“[2])). Auf diese Nüancen können wir in unserer auf das Prinzipielle gerichteten Betrachtung nicht eingehen.

3.

Wir stellen uns nunmehr auf den Standpunkt des wissenschaftlich-philosophischen Denkens und suchen uns darüber klar zu werden, wie es sich gegenüber dem Problem: Christentum und Wissenschaft zu verhalten hat, insbesondere zu den beiden Tendenzen nach enger Verbindung oder nach Trennung von Glauben und Wissen.

Wesen und Tragweite des wissenschaftlich-philosophischen Erkennens

---

[2]) Vgl. dazu meine Schrift über „Karl Barth“. Stuttgart, Strecker & Schröder.

fasse ich dabei im Sinne des kritischen Realismus, wie ich das in meiner oben genannten „Einführung in die Erkenntnistheorie" näher dargelegt und begründet habe. (Ich verweise dafür auch noch auf meine Schrift „Der kritische Realismus", Karlsruhe, Braun, 1923).

Von diesem philosophischen Standpunkt aus ist die Möglichkeit einer Metaphysik, also auch einer wissenschaftlichen Erörterung des Gottes- und Unsterblichkeitsproblems, grundsätzlich zu bejahen. Meiner Ansicht nach kann aber diese — nur hypothetisch das Gebiet des empirisch „Gegebenen" überschreitende — Metaphysik nicht d a s leisten, was das oben zitierte Vatikanische Dogma von ihr verlangt: einen wirklichen „Beweis" eines persönlichen Gottes (im Sinne der Kirchenlehre) vermag sie ebensowenig zu erbringen wie einen zwingenden Nachweis eines Fortlebens der Seele. Insofern nun die Kirche solche Beweise von der Philosophie fordert, liegt ein Konflikt zwischen Glauben und Wissen vor. Er wird in der Regel dadurch umgangen, daß man einerseits von kirchlich-theologischer Seite den Begriff des „Beweises" durch den Gedanken abschwächt, daß es sich ja nicht um „mathematische" Beweise handele, und daß man sich tatsächlich mit der Aufweisung gewisser annehmbarer Gründe begnügt. Andererseits ist es verständlich, daß einem im katholischen Sinne „gläubigen" Philosophen unter dem stillen Entschluß seines Glaubens die Beweiskraft mancher Argumente für Gott und Unsterblichkeit beträchtlicher erscheinen wird als einem „Ungläubigen".

Übrigens wird eine Philosophie, die überhaupt eine Metaphysik für möglich hält und sich also für zuständig erklärt, über die genannten Probleme mitzureden, sich auch die Freiheit vorbehalten, zu einem überwiegend verneinenden Ergebnis zu gelangen — was ja insbesondere angesichts des Theodizeeproblems möglich ist. —

Wie hat sich nun der Vertreter wissenschaftlich-philosophischen Denkens zu stellen gegenüber kirchlich-theologischen Richtungen, die eine T r e n n u n g von Wissen und Glauben proklamieren?

Zunächst ist hier zu beachten, daß der Sinn einer solchen Trennung nicht ist oder wenigstens nicht sein kann, daß überhaupt keine Beziehungen zwischen Christentum und Wissenschaft bestehen sollen. Diejenigen, die für solche reinliche Scheidung eintreten, sind ja selbst in der Regel Theologen, also solche, die sich als Vertreter einer „Wissenschaft" fühlen. Dabei werden sie freilich im Unterschied von dem Vertreter reiner Religionswissenschaft die Gültigkeit einer bestimmten religiösen, in unserem Falle „christlichen", Glaubensform voraussetzen. Daraus erhebt sich ein weiteres Problem, auf das wir bald eingehen werden.

Darüber wird ferner kaum Meinungsverschiedenheit bestehen, daß, wie die Religion überhaupt, so auch das Christentum in seinen verschiedenen Typen zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung vom Ge-

sichtspunkt verschiedener Disziplinen aus gemacht werden kann und im Interesse wissenschaftlicher Erkenntnis gemacht werden muß. So ist zunächst die für alle weitere Erforschung grundlegende „Wesensfrage" aufzuwerfen. Es ist von hohem wissenschaftlichem Interesse, daß durch phänomenologische Forschung klargestellt werde, was denn eigentlich „Religion", was „Christentum" ist und durch welche Wesenszüge sich die verschiedenen Religionen und die verschiedenen Arten des Christentums unterscheiden. Ferner bietet sich Gelegenheit und Anlaß zu Untersuchungen vom soziologischen, individual- und sozialpsychologischen, vom historischen und philologischen Gesichtspunkt. Es kann auch die Frage aufgeworfen werden, wie das Christentum und seine Gestaltungen auf andere Kulturgebiete, wie Sittlichkeit, Recht, Staat, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft, Gesundheitspflege, Erziehung gewirkt haben oder welche Einflüsse es von hier aus oder von anderen Religionen empfangen hat usw. Von wem derartige Untersuchungen vorgenommen werden, ob von Vertretern der verschiedenen genannten Disziplinen oder von den Theologen, ist sachlich gleichgültig. Ebenso kann die psychologische Frage hier beiseite bleiben, ob es für den Glauben förderlich, abträglich oder indifferent ist, wenn der Gläubige selbst solchen Forschungen sich hingibt.

Schwierigere Probleme und ernste Konfliktsmöglichkeiten entstehen dadurch, daß der Vertreter der Wissenschaft bzw. Philosophie beansprucht und aus sachlichen Gründen beanspruchen muß, auch die von theologischer Seite ausgesprochene Trennung von Glauben und Wissen wie auch die in der Regel vorausgesetzte Gültigkeit einer bestimmten Glaubensform zum Gegenstand seiner Untersuchung und Beurteilung zu machen.

Auch wer anerkennt, daß Religion und Wissenschaft, nach ihrer subjektiven Seite betrachtet, ganz verschiedenartige Geisteshaltungen darstellen, kann doch die Frage aufwerfen, ob jene Trennung in dem Sinne durchgeführt werden könne, daß der Glaubensinhalt und die Glaubensgewißheit schlechterdings Einreden und Bedenken von seiten der Philosophie, insbesondere Metaphysik, Wertphilosophie und Erkenntnistheorie, entzogen sei. Wenn z. B. der Glaube Sätze enthält wie die, daß ein Gott existiere, daß er „geistig" und „persönlich" sei, daß er die Welt und — nach seinem Bilde — den Menschen geschaffen habe, so kann auch die lebhafteste Versicherung, daß uns Gott „unbekannt" sei und bleibe, nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier Seinsurteile vorliegen, die bestimmte Antworten enthalten auf Fragen, die auch die Metaphysik beschäftigen. Und wenn derartige Sätze von dem Gläubigen (und von dem Theologen in Übereinstimmung damit) als „gewiß" hingestellt werden, so drängt sich — selbst für den Metaphysiker, der zur Bejahung dieser Sätze neigt — die Frage auf, wie sich eine G e w i ß h e i t

des Glaubens *da* rechtfertigen läßt, wo das wissenschaftlich-metaphysische Denken im besten Fall mit einer mehr oder minder wahrscheinlichen *Vermutung* sich begnügen muß.

Der Vertreter des Glaubens kann dem entgegenhalten, wenn er Gott ein „Sein" zuschreibe, so bedeute das Wort nicht dasselbe wie in der Einzelwissenschaft und in der Metaphysik; er meine vielmehr ein „Übersein"[3]). Dies führt hinein in die verwickelte Frage, was denn der Sinn von „Sein" sei[4]). Jedenfalls muß aber für unser Problem berücksichtigt werden, daß, wenn Gott als Schöpfer und Erhalter eben dieser unserer Welt gilt, ihm doch — zum mindesten: *auch* — dieselbe Seinsart zukommen muß wie dieser Welt und uns selbst.

Leichter wird sich der Vertreter des Glaubens mit der Frage, wieso denn der Glaube größere Gewißheit zu bieten vermag als das metaphysische Erkennen, abfinden können. Er wird, wie das ja in der evangelischen Theologie längst üblich ist, auf besondere „Erlebnisse" und „Erfahrungen" hinweisen, die ihm diese Gewißheit vermittelten und die er als göttliche Gnadenwirkungen auffassen kann.

Wir brauchen diese Erörterung nicht weiterzuspinnen; aus dem Gesagten geht schon zur Genüge hervor, daß eine wirklich radikale Trennung zwischen Glauben und Wissen, also auch zwischen Christentum und Wissenschaft (einschließlich Philosophie), sich sachlich *nicht* durchführen läßt. (Ich betone: „sachlich"; denn dem einzelnen Vertreter dieser oder jener Seite bleibt es natürlich unbenommen, die andere zu ignorieren). Jedenfalls werden die Vertreter der einzelnen Wissensgebiete sich für berechtigt und verpflichtet halten dürfen, soweit von religiöser bzw. theologischer Seite Behauptungen aufgestellt werden, die in ihren Bereich eingreifen, diese einer Prüfung zu unterziehen. Und so wird man auch den Vertretern der Erkenntnistheorie und Metaphysik die Befugnis nicht absprechen können, die religiösen Lehren, die Transzendentes betreffen, einer Kritik zu unterziehen. Fällt diese negativ aus, so wird die Aufgabe sein, die Religion als rein menschliches Produkt zu verstehen und zu erklären, wozu ja Hume und Feuerbach die Wege gewiesen haben. Ist das Ergebnis positiv, so erscheint es prinzipiell als zulässig, den religiösen Glauben (nach seinem theoretischen Gehalt) als Ergänzung und Krönung philosophischen Wissens anzuerkennen.

Eine Entscheidung selbst soll hier nicht gefällt werden. In dem Rahmen dieses Aufsatzes muß ich mich begnügen, die Probleme aufzuweisen und auf Lösungsmöglichkeiten hinzudeuten.

---

[3]) Vgl. meine Kontroverse mit K. Meißinger in meiner Zeitschrift „Philosophie und Leben" (Leipzig, Meiner). Jahrg. IV (1928), Heft 5 und 6.

[4]) Vgl. dazu meine Aufsätze über Heideggers Werk „Sein und Zeit" in Heft 1 ff. dieses Jahrgangs.

Lesefrüchte

I. Gott — uns unbekannt

Der katholische Theologie-Professor Dr. Franz Sawicki hat in seiner Selbstbiographie über das „Gottesgeheimnis" folgendermaßen sich ausgesprochen[1]):

„Der bedeutsamste metaphysische Begriff, zu dem die Gottesbeweise führen, ist der Begriff des absoluten Wesens und der damit verwandte Begriff des ens a se (Seienden aus sich). Was bedeutet die Aseität (Aus-sich-Sein) Gottes? Der Begriff will Antwort geben auf die Frage, die Kant einen Abgrund der Vernunft nennt: Alles ist aus Gott, aber woher ist Gott selbst? Alles findet seine Erklärung in Gott, aber wie begreifen wir Gott selbst? So wenig wir hier zu sagen vermögen, so stark ist doch der Anreiz, sich in dieses Problem zu versenken...

Die Aseität ist ein tiefer Gedanke, aber sie erscheint wie etwas Abstraktes, Unpersönliches. Wie viel lebendiger und beglückender der Gedanke, in dem die „Philosophie der Liebe" ausklingt: Gott als die ewige Liebe! Aber tiefe Rätsel bleiben hier wie dort. Schwer lastet das Problem des Übels, und so viel wir immer von der positiven Bedeutung des Übels erkennen, vieles von der Härte, Erbarmungslosigkeit und scheinbaren Sinnlosigkeit des Geschicks bleibt uns unbegreiflich. Gott ist die Liebe, aber diese Liebe ist nicht so, wie wir sie denken, nicht so weich, nicht so mild, nicht so schonend, sie birgt etwas in sich, das wir nicht verstehen, vor dem wir erschauern, wenn wir auch vertrauen, daß dieses tremendum (Schauder-Erregende) irgendwie in der Liebe aufgehoben ist und ihren Zwecken dient. Auch hier ein tiefes Geheimnis!

Und so ist es mir bei den stillen Meditationen über das Gottesgeheimnis ergangen wie allen, die sich etwas tiefer darin versenken. Das Ergebnis ist die tiefe Demut des Erkennenden. Ich habe immer gewußt und bekannt, daß wir Gott nur unvollkommen erkennen, nun aber ist es mir immer mehr zum persönlichen Erlebnis geworden, wie unfaßbar und unbegreiflich Gott ist, zum Erlebnis geworden auch die Einsicht, daß all unser irdisches Erkennen gipfelt in der docta ignorantia (bewußter gelehrter Unwissenheit), in dem Bekenntnis, daß Gott über alle unsere Begriffe und ganz anders ist als unsere Begriffe, und wie ein Höchstes ist mir das schweigende Stillestehen vor dem Gottesgeheimnis, das uns erschauern macht und doch so an sich zu ziehen und zu beseligen vermag." [Wenn uns aber so „Gott", d. h. das Absolute, der tiefste Weltgrund zu einem „Unbekannten" und zugleich Schauder-Erregenden wird, so erhebt sich die Frage, ob wir noch mit „intellektueller Redlichkeit" dies Letzte mit dem uns vertrauten Namen „Gott" bezeichnen dürfen, da von diesem doch der Begriff des „liebenden Vaters" schier untrennbar ist. A. M.]

II. Betrachtungen über das Leben

Da jener, der vernichtet wird, leidet, und derjenige, der vernichtet, daran keinen Genuß findet und bald ebenso vernichtet wird, so sage mir, was kein Philosoph zu beantworten weiß, wessen Gefallen oder wessen Nutzen dient dieses unglückselige Leben des Weltalls, das sich zum Schaden und durch den Tod aller Kreaturen, aus denen es gebildet wird, einzig erhält? Leopardi.

Kann man wirklich durch seinen Willen einen Glauben herstellen, den man einmal verloren hat? Man kann sich höchstens selbst belügen, und das weiß man in seiner tiefsten Seele. Und gerade dieses uneingestandene Bewußtsein tötet den Mut und die Freude. So hebt den Mut und werft den Glauben ab, an den ihr nicht mehr glaubt!

Diese jungen Unbedingten sehen ihr Hauptziel darin, eine teilweise Verwirklichung ihrer Träume innerhalb der alten Ordnung zu verhindern. Alles oder nichts! Die Welt zu verbessern, scheint ihnen lächerlich. Entweder eine vollendete Welt, oder sie

[1]) Vgl. das hochinteressante Werk „Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen", Leipzig, Meiner. Bd. III, S. 162 f.

soll zugrunde gehen. Dieser mystische Glaube an den großen Umsturz, an eine Weltrevolution spukt gerade in jenen Fieberköpfen am leidenschaftlichsten, die am wenigsten an die Träume der Religion glauben. Und dabei sind sie selber religiöser als alle Gläubigen der Kirche ... Es ist immer derselbe Glaube an das Absolute. (Aus Romain Rolland, Clérambault. Übers. Frankfurt a. M., Rütten & Loening.)

III. Seelische Wirkung des Betens

Der amerikanische Arzt Harvey Howard, der von chinesischen Räubern gefangen worden war, erzählt, eines Tages habe man ihn angekündigt, daß er in wenigen Minuten erschossen werde.

„In diesem Augenblick ward ich inne, daß die Leute zweifellos die Wahrheit sagten. Ich sollte also wie ein Hund niedergeknallt werden. Die Zunge schwoll mir, und der Mund wurde mir trocken. Dieser Durst wurde schlimmer und schlimmer, bis mir die Zunge am Gaumen klebte und ich kaum mehr Atem holen konnte. Der Durst erstickte mich. Mir schwindelte. Ich blickte auf unser Ziel und sagte mir, daß wir bis dorthin nur noch zwei Minuten brauchten. Ich hatte fürchterliche Angst; ich war im Begriff, als Feigling zu sterben. Der Gedanke, ‚als Feigling zu sterben', war mehr, als ich ertragen konnte, aber ich fühlte mich in diesem Augenblick vollständig hilflos. Indessen hatte ich noch Kraft genug, um zu beten — und dies Gebet stieg aus meiner geängsteten Seele empor: ‚Herr, du mein Gott, erbarme dich meiner und gib mir Kraft für diese Prüfung. Nimm alle Furcht von mir; und wenn ich sterben muß, so laß mich als Mann sterben!'

Sofort begann der Durst zu verschwinden. In weniger als einer Minute war er ganz vorbei, und ich fühlte mich völlig ruhig und furchtlos. (Es gelingt ihm, die Räuber durch Versprechen eines Lösegeldes von ihrem Vorhaben, ihn zu töten, abzubringen.) Während der nun folgenden Wochen voller Unruhe und Unsicherheit wurde mir die Erinnerung an dieses Erlebnis immer teurer. Meine Willenskraft hatte im kritischsten Augenblick meines Lebens versagt. Das Wissen aber, daß ich auf eine höhere Macht als meinen eigenen Willen vertrauen konnte — eine Macht, die in jener Krisis nicht versagt hatte —, hielt mich in wunderbarer Weise bis zum Ende meiner Gefangenschaft aufrecht. Wie undankbar wäre ich, wollte ich diese Macht nicht laut preisen."

(Aus H. Howard, Zehn Wochen unter chinesischen Banditen. Leipzig, Brockhaus. 1930. S. 44 f.)

IV. Ein moderner Märtyrer

„25. Mai 1927
Gefängnis Dedham

Liebe Freundin (Frau S. R. Adams)!

Einige Worte über die Erklärung, die Sie verlangen und die, wie Sie denken, uns zu unserer Freiheit verhelfen soll. Wir können sie nicht abgeben, weil sie etwas ist, was wir nicht begreifen und das gegen unser Gewissen geht. Sie denken und glauben anders und in Ihrem Sinne, daß das, was Sie wollen, nützlich und gut sei. Ich kann Ihnen nicht erklären, warum wir die Dinge nicht auf dieselbe Art verstehen. Es wäre zu lang, Ihnen das zu erklären. Auch wir haben einen Glauben, eine Würde, eine Aufrichtigkeit. Unser Glaube ist verflucht, wie alle früheren Glauben einmal anfangs verflucht waren. Aber wir werden ihm treu sein, solange wir ehrlich glauben, im Recht zu sein. Wenn Nick und ich die alten Überzeugungen beibehalten hätten, nach derselben Moral gehandelt hätten und das alte von Kirche und Gesetz gebilligte Leben gelebt hätten, wären wir reich geworden auf Kosten der Armen, wir hätten Frauen gehabt, Pferde, Geld, Ehren und Kinder, alle Bequemlichkeit, den Überfluß, die Wonnen und Freuden des Lebens. Wir haben freiwillig auf alle Freuden des Lebens verzichtet, als wir zwanzig Jahre alt waren. Später haben wir alles unserem Glauben geopfert. Und jetzt, wo wir alt sind und krank und zerstört und dem Tode nah: jetzt, wo wir drei Tode erlitten haben und alles verloren haben, jetzt sollen wir zu Kreuz kriechen, verleugnen, gemein sein aus Liebe zu unserm armseligen Leichnam? Niemals, niemals, niemals, liebe Frau Adams. Wir sind bereit zu leiden, wie wir gelitten haben, und

zu sterben, aber wir werden Männer bleiben bis zum Schluß. Dagegen, wenn man mir beweisen würde, daß ich unrecht habe, dann würde ich es ändern. Das ist das Einzige, was mich ändern könnte!

Der Gouverneur hat verweigert, eine Kommission zu ernennen zur vollständigen öffentlichen Beweisaufnahme des Tatbestandes der ganzen Sache — das einzige, was mich hätte befreien können —, man hat es nicht gewollt. Es wird also Elektrischer Stuhl sein oder lebenslängliches Gefängnis... ich sehe die Zukunft ganz klar."

[Aus einem Briefe des — angeblich wegen Mordes — in Nordamerika hingerichteten Kommunisten Vanzetti (mitgeteilt in der Frankfurter Zeitung, Nr. 615/7 vom 20. 8. 30).

Spricht und handelt so — ein Mörder?! A. M.]

Aussprache

I. Zur Verteidigung des persönlich gedachten Gottes

Auf Seite 303 der Oktober-Nummer 1929 dieser Zeitschrift spricht unser verehrter Professor Messer von den beiden Wirkungsweisen, die wir aus der Erfahrung kennen: der kausal-mechanischen (deren einfachste Form der Stoß ist) und der finalen (teleologischen), d. h. zwecksetzenden der Menschen.

Den hieraus gezogenen Schluß aber: da wir das Leben und was uns sonst den Eindruck des Zweckmäßigen macht, nicht erschöpfend mechanisch erklären können, so muß ein übermenschliches, zweckvoll schaffendes Wesen, das ist Gott, existieren — diesen Schluß bezeichnet er als zweifelhaft, da eine dritte Möglichkeit sehr wohl denkbar sei, daß nämlich dem schaffenden Prinzip, das wir wohl der Lebewelt (und vielleicht der ganzen Wirklichkeit) zugrunde legen dürfen, eine Wirkungsweise zukommt, die weder rein mechanisch noch zweckbewußt (wie die menschliche) ist.

Hiernach hält er es für möglich, daß jenem „schaffenden Prinzip" weder Bewußtsein noch Persönlichkeit zukomme.

Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der Mensch aus niederen Organismen sich langsam entwickelt hat und hierbei allmählich zu immer hellerem Bewußtsein seiner selbst erwacht ist. Das Bewußtsein ist sonach ein Entwicklungsergebnis. Ist es dies aber, so muß wenigstens die Anlage dazu bereits in dem niedersten Lebenskeim vorhanden gewesen sein, der den Anfang der Entwicklungsreihe gebildet hat, an deren Ende jetzt der Mensch steht. Der seiner bewußt gewordene Mensch ist Persönlichkeit. Der Schöpfer muß also fähig gewesen sein, dem Lebenskeim die Anfänge des Bewußtseins und der Persönlichkeit mitzugeben. Da er aber selbstverständlich nur etwas geben kann, was er selbst hat, so muß er Bewußtsein und Persönlichkeit selbst besessen haben, und zwar nicht nur in den Anfängen. Denn anzunehmen, daß diese Anfänge sich zwar beim Menschen entwickeln konnten, daß dagegen derjenige, von dem sie herrührten, auf unentwickelter Stufe stehengeblieben sei, wäre schlechthin widersinnig. Eine solche Auffassung würde dem Schöpfer die Rolle eines minderbegabten Vaters zuweisen, der einem genialen Sprößling das Leben gegeben hat und nun beim Anblick der hervorragenden Geistesgaben des Sohnes erstaunt fragt: „Wo der Junge das nur her hat?"

Ist nicht vielmehr als selbstverständlich und keines Beweises bedürftig anzunehmen, daß ein „schaffendes Prinzip", das mit Bewußtsein und Persönlichkeit begabte Geschöpfe ins Leben rufen kann, diese Eigenschaften auch selbst besitzt? Ja, sie in einem höheren Maße besitzt als seine Geschöpfe, ähnlich wie das Werk des Künstlers, des Technikers, des Schriftstellers, des Denkers immer nur eine Auskristallisierung von Seelen- und Geisteskräften seines Urhebers sein kann, während er die Kräfte selbst behält und sie wiederholt tätig werden lassen kann. Aber selbst da, wo die Leistung aus einer einmaligen Inspiration heraus geschehen ist, so daß sie nicht wiederholt werden kann, muß wenigstens im Augenblick der Schaffung die Kraft vorhanden gewesen sein. Man wird nicht umhin können, diesem „schaffenden Prinzip" mehr als Bewußtsein, mehr als Persönlichkeit in dem uns geläufigen Sinne zuzusprechen. Daß wir uns den Inhalt dieses Überbewußtseins, dieser Überpersönlichkeit im einzelnen nicht vorstellen können, ist selbstverständlich und ohne Bedeutung.

Man muß sich wundern, daß diese einfache Sachlage soviel Gegnerschaft findet[1]).

Der Hauptgrund ist offenbar folgender:

Wenn man einen Gott als Schöpfer annimmt, so ist dieser die Ursache der Welt und auch der Art und Weise, wie sie eingerichtet ist. Da nun so vielfach in der Welt Leiden, Unrecht, Unzweckmäßigkeit und Unordnung sich zeigen, ist Gott auch die Ursache von diesen. Ein Gott aber, der so viel Leiden usw. verursacht und dabei Bewußtsein und Persönlichkeit besitzt, mithin — nach menschlichen Begriffen beurteilt — für seine Handlungen verantwortlich ist, ist ein Verbrecher.

Da diese Schlußfolgerung aber doch zu fürchterlich ist, sucht man nach einem Ausweg und findet ihn in — § 51 RStGB., der lautet: „Eine strafbare Handlung ist nicht vorhanden, wenn der Täter zur Zeit der Begehung der Handlung sich in einem Zustand von Bewußtlosigkeit ... befand, durch welchen die freie Willensbestimmung ausgeschlossen war."

„An Hand dieser Vorschrift" spricht man dem Übeltäter Bewußtsein und Persönlichkeit ab und macht aus ihm ein „Prinzip", eine Kräfteballung, die keinen erkennbaren Sinn und Zweck, keine Vernunft und keinen Geist besitzt, dafür aber den unschätzbaren Vorzug hat, unverantwortlich zu sein. Auf diese Weise befreit man sich von der Qual der Vorstellung eines verbrecherischen Gottes.

Ich gebe zu, daß diese Qual unerträglich ist und daß sie beseitigt werden muß. Allein auf diesem Wege geht es nicht, denn die Annahme eines solchen Prinzips stürzt uns in andere Schwierigkeiten, die gleichfalls unerträglich sind: unser Geist ist nicht bereit, diese Kräfteballung als letztes Wirkendes anzuerkennen, sondern stellt die Frage nach seinem Ursprung, eine Frage, die nicht beantwortet werden kann[2]); war es vorhin das Leid, das Unrecht, die Unzweckmäßigkeit und die Unordnung, die uns Schwierigkeiten machten, so beunruhigen wir uns jetzt über das Gegenteil: über die unzähligen Fälle von Glück, Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Ordnung, die wir um uns sehen und die wir kaum als Zufallsergebnisse jenes „Prinzips" betrachten können, da sie einem allgemeinen Streben der Menschen nach jenen Gütern entsprechen, und da die Menschen dem gleichen „Prinzip" ihren Ursprung verdanken, so gewinnt es in vielen Fällen den Anschein, als ob jene Kräfte auf die Hervorbringung der erwähnten Güter und auf die Versorgung der Menschen mit ihnen hin gerichtet wären. Wer aber ein solches Gerichtetsein als Tatsache erkennt, dem entschleiert sich das bewußtlose, unpersönliche „Prinzip" ohne weiteres als bewußter, persönlicher Gott.

Also ist er doch für das Leid usw. verantwortlich? Und wie vereinbart sich das mit der Behauptung, daß er ein Gott der Liebe sei?

Ich verkenne die Wucht dieser Fragen keineswegs. Alles, was zu ihrer Beantwortung nötig ist, findet sich in meiner Arbeit: „Der Geist, sein Weg und seine drei Verwandlungen" im August- und Septemberheft 1928 dieser Zeitschrift[3]).

Ich will mich hier ganz kurz fassen.

Wir können zu einer befriedigenden Antwort nur kommen, wenn wir erkennen:

1. Der Mensch ist ein Wesen, das aus allereinfachsten Lebenskeimen durch das Reich des anorganischen und des organischen Lebens hindurch seine jetzige Körperform und auch sein Ich als Brennpunkt der den Organismus belebenden seelischen und geistigen Kräfte entwickelt und allmählich Bewußtsein und Persönlichkeit erlangt hat.

2. Der Mensch ist in seiner körperlichen Erscheinungsform zwar vergänglich, als geistiges Wesen dagegen zu dauerndem Leben und zur Entwicklung im Sinne der Gottes- und Nächstenliebe (Vergeistigung, Erreichung der Gotteskindschaft) bestimmt.

3. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, indem wir unsere Selbstsucht überwinden, wobei eigenes freies Handeln unerläßlich ist, großzügiges und helden-

[1]) So „einfach" finde ich eben die Sachlage nicht, und in dem, was der Verf. als „selbstverständlich" bezeichnet, finde ich schwere Probleme. Selbst der katholische Theologie-Professor Sawicki erkennt ja die Schwere dieser Problematik an (s. oben S. 286). Auch verweise ich auf den Aufsatz „Das Buch Hiob usw." A. M.

[2]) Aber kann denn die Frage nach dem Ursprung eines persönlichen Gottes beantwortet werden? A. M.

[3]) Erschienen als Sonderdruck im Verlag von Felix Meiner in Leipzig (80 Pf.).

haftes Handeln aber schnellstens zum Ziele führt. Unsere Einkörperung ist nur zum Zweck dieser Entwicklung erfolgt und auch alle unsere Lebensumstände und Schicksale dienen dazu und sollen von uns benützt werden, um in jener Entwicklung vorwärts zu kommen. Durch den Tod wird die Entwicklung nicht unterbrochen, sondern — je nach der erreichten Stufe — in einer weiteren grobstofflichen oder einer feinstofflichen Erscheinungsform fortgesetzt. Unser gegenwärtiges Dasein bildet daher nicht das Ziel, sondern nur einen winzigen Teil unseres Weges.

4. Wie die ganze Welt nur die Erscheinungsform geistiger Kräfte ist, so sind auch die Lebensumstände jedes Menschen nur der Ausdruck seines seelisch-geistigen Entwicklungszustandes (vorbehaltlich des unter 5. Gesagten).

5. Die Menschheit ist ein einziger großer Organismus, in welchem jedem einzelnen sein bestimmter Platz und seine bestimmte Aufgabe zugewiesen ist. Dieser Organismus kann sein Entwicklungsziel nur durch das einträchtige Zusammenwirken aller und durch gegenseitige Hilfe erreichen. Jede gute (= selbstlose) Handlung kommt nicht nur dem Fortschritt des einzelnen, sondern auch dem des gesamten Organismus zustatten, während jede schlechte (= selbstsüchtige) Handlung nicht nur dem Fortschritt des einzelnen, sondern auch dem des gesamten Organismus schadet, so daß eine wechselseitige Verantwortlichkeit entsteht.

6. Der Mensch, in seiner körperlichen Erscheinungsform der Erde angehörig, untersteht insoweit naturgemäß den Gesetzen der Materie. Indem aber weitaus die meisten Menschen in ihrem Denken und Handeln sich von Selbstsucht leiten lassen, unterwerfen sie auch ihre Seele dem Einfluß der Materie. Da die Unterwerfung der Seele unter die Materie den Menschen von seinem gottgewollten Entwicklungsziel entfernt, kann die Folge nur Leid, Unrecht, Unzweckmäßigkeit und Unordnung sein. Die Verantwortung hierfür trifft den Menschen.

7. Die Liebe Gottes zu den Menschen zeigt sich zunächst in der Eröffnung jenes Entwicklungsweges. Es kann aber auch jeder, der diesen Weg betritt, auf Förderung und Hilfe, Zufriedenheit und Glück rechnen[4]). Sogar demjenigen, der ihn verschmäht, werden oft die gesetzlichen Folgen seines Irrtums erspart oder gemildert. Dagegen ist es töricht, wenn jemand verlangt, daß notwendige Entwicklungsarbeit ihm geschenkt werde. Insbesondere ist es töricht, wenn die Menschheit, infolge ihrer materialistischen Grundeinstellung in Leiden und Unrecht, in Unzweckmäßigkeit und Unordnung aller Art geraten, unzählige Belehrungen und trübste Erfahrungen mißachtend an ihrer Grundeinstellung wie an einem kostbaren Gute festhält und dabei verlangt, es solle ihr die Entwicklungsarbeit erlassen werden, die naturgesetzlich allein imstande ist, sie aus jenen Übeln herauszuführen.

Damit sind die hauptsächlichsten Voraussetzungen gewonnen, um die oben gestellten Fragen befriedigend beantworten zu können.

Ich wende mich den in der Oktober-Nummer (1929) auf Seite 305 angeführten Fällen zu.

Zunächst wird dort über Nietzsche gesagt: „Gewiß mag mancher gläubige Christ zum Beispiel Nietzsches Erkrankung als eine Strafe für Überhebung ansehen, aber wie soll das geistige Verblöden, das ihn traf, ein Erziehungsmittel sein?"

Wenn die oben festgestellten Voraussetzungen Wahrheit sind, so hat sich Nietzsche zur Wahrheit in den denkbar schärfsten Gegensatz gestellt. Wenn der gekennzeichnete Entwicklungsweg den Menschen von Gott zu ihrem Heil eröffnet ist, so ist es doch wahrlich nicht zu verwundern, wenn die schroffe Zurückweisung dieses Weges zum Unheil führt, wenn ein Geist durch solch selbstmörderisches Tun in Verwirrung gerät. Die Vorstellung, daß Gott ihn wegen seines Frevels gestraft habe, ist kindlich; wir haben es vielmehr mit der gesetzmäßigen Auswirkung des eigenen Handelns zu tun. Der außergewöhnlichen Kraft dieses Handelns entsprechend waren auch die im Astralleib und durch diesen im Nervensystem angerichteten Zerstörungen so groß, daß keine Rettung mehr möglich war, um so weniger, als ja der eingeschlagene falsche Weg nicht verlassen wurde. Hier kann die Weiterentwicklung erst nach Ablegung der unbrauchbar gewordenen alten Form fortgesetzt werden.

---

[4]) Hierüber siehe in meiner oben erwähnten Arbeit den letzten Abschnitt: Der Weg zum Glück.

Sodann wird der von Dostojewski in seinem Roman „Die Brüder Karamasoff" berichtete Fall des leibeigenen Kindes erwähnt, das einen Hund seines Herrn mit einem Steinchen warf und dafür auf Befehl des Herrn von der Meute zerrissen wurde.

Da ich den Entwicklungszustand der sämtlichen beteiligten Personen nicht genau genug kenne, kann ich eine erschöpfende Erklärung nicht geben. Tatsache ist aber, daß das russische Volk, das ist ein erheblicher Teil der Menschheit, in einem ungeheuren Umschichtungsvorgang begriffen ist, der es zu einem freien Kulturvolk machen will und der — allen Irrtümern der jeweiligen Machthaber zum Trotz — dieses Ziel auch erreichen wird. Dazu gehört natürlich nicht nur die längst erfolgte formelle Beseitigung der Leibeigenschaft, sondern auch, was weit wichtiger ist, die Ausrottung der Geistesrichtung, auf der diese Einrichtung beruhte. Es ist nun nicht zu bezweifeln, daß der Fall dieses Kindes und seine Wiedergabe in dem berühmten Roman Dostojewskis Hunderttausende von Menschen mit Abscheu vor solchen Einrichtungen erfüllt hat. Stellt sich so nicht der gräßliche Tod dieses Kindes als eine Kulturtat ersten Ranges heraus? Sehen wir nicht die Märtyrerkrone auf seinem blutigen Haupte blitzen und fällt nicht auch ein tröstender Strahl davon in das gequälte Herz der Mutter? Ich bin der Ansicht, daß die ausgestandenen Schmerzen kein allzu hoher Preis für den erreichten Erfolg sind. Von sinnlos zugefügtem Leid kann unter keinen Umständen die Rede sein.

Die übrigen auf Seite 305 erwähnten Fälle sind nicht wirklich vorgekommen, sondern nur angenommen. Nun sind aber die Schicksale der Menschen die Widerspiegelung ihres seelisch-geistigen Zustandes in der Außenwelt. Wenn wir daher Menschenschicksale befriedigend erklären wollen, müssen uns die Seelen aller beteiligten Personen genau bekannt sein. Konstruierte Fälle eignen sich daher zur Beurteilung überhaupt nicht.

Wenn es uns manchmal scheint, als ob Gott einem ungerechten Zustand allzu lang zusähe, so dürfen wir nicht vergessen, daß das Entwicklungsziel des einzelnen wie der Menschheit nicht am Ende dieses kurzen irdischen Daseins liegt, sondern weit darüber. Um Einrichtungen Gottes richtig beurteilen zu können, bedürfen wir einer weiträumigen, großzügigen Auffassung; wir dürfen die uns umgebenden Umstände nicht für das Leben selbst halten und dürfen nicht in ihnen auf- und untergehen, sondern müssen durch sie hindurch-sehen lernen und erkennen, daß sie lediglich die Folgeerscheinungen unserer eigenen inneren Zustände sind.

Gott ist die Liebe. Allein wenn der Mensch ihn leugnet und ein Leben der Selbstsucht lebt[5]), statt seinem geistigen Entwicklungsziel zuzustreben, darf er sich dann wundern, wenn er nicht glücklich ist und wenn auch in seinen Lebensschicksalen das Unbefriedigende dieses Zustandes zum Ausdruck kommt?

Aber Gott ist wirklich die Liebe: wer sich der besseren Erkenntnis öffnet und sich ihm zuwendet, den segnet er, und je größer die Irrtümer des Heimgekehrten waren, um so mehr segnet er ihn. E. Oertel.

(Die vorstehenden Ausführungen gipfeln in einem Glaubensbekenntnis, das ich respektiere, dem ich aber philosophische Überzeugungskraft nicht zuerkennen kann. A. M.)

II. Zur Begründung der „freien Gotteshoffnung"

Sehr geehrter Herr Professor!

Viel Treffliches wurde in Ihrer geschätzten Zeitschrift schon über das Theodizeeproblem geschrieben. Erlauben Sie, daß ich mich trotzdem noch zum Worte melde, um einiges Grundsätzliche vorzubringen... Das Beginnen, den Gott der Offenbarung oder gar den der katholischen Kirche annehmbar machen zu wollen, halte ich für aussichtslos. Ich habe das auch in meinem von Ihnen so freundlich besprochenen Buche „Freie Gotteshoffnung" (Stuttgart, Strecker & Schröder) ausführlich dargelegt.

[5]) Bedeutet Ablehnung des Gottesglaubens — ein Leben der Selbstsucht leben? Kann nicht auch der „Ungläubige" die Menschenliebe schätzen und üben? (Vgl. oben S. 287 IV). A. M.

Aber auch wenn uns sittliche Pflicht nötigt, die angebliche Offenbarung beiseite zu lassen, verschwindet das Theodizeeproblem nicht ganz. Vollen Sinn hat es natürlich nur unter der Annahme eines persönlichen Gottes — mag dieser Begriff auch seine Schwierigkeiten haben. Aber auch so läßt das Problem noch verschiedenen Sinn zu. Die christliche Theodizee hatte die Aufgabe, den aus der Offenbarung und der Verstandesforschung gewonnenen Begriff des unendlich vollkommenen Gottes, dessen Dasein als gewiß galt, zu wahren gegenüber allem, was gegen ihn vorgebracht werden konnte, ob man nun die bestehende Welt für die beste unter allen möglichen hält oder nicht. Für den Modernen, der ein sicheres Wissen von Gott nicht kennt, erhält das Problem einen etwas anderen Sinn. Wir sehen ja, daß in unserer Natur Bedürfnisse liegen, denen schwerlich genug getan werden kann ohne das Dasein eines Gottes, der imstande und gewillt ist, diesen „berechtigten" Bedürfnissen zur Erfüllung zu verhelfen. Den Begriff eines „berechtigten Bedürfnisses" näher zu umschreiben, muß ich unterlassen. Ich habe es auch in meinem Buche nicht gewagt, sondern mich darauf beschränkt, als ein derartiges Bedürfnis das nach persönlichem ewigen Leben, hin zu allseitiger Vollendung — wie ich hier kurz sagen will — vorzuführen. Da erhebt sich nun wieder die Frage, ob der Gedanke an einen solchen Gott mit der Wirklichkeit der Welt vereinbar ist. Diese Art Theodizee hat gegenüber der alten den Vorteil, daß sie in ihren Lösungsversuchen nicht durch irgendwelche „sichere", der Erfahrung vorausgehende Erkenntnisse über die Gottheit beengt, vor allem nicht mit einer Offenbarung beschwert ist. Das Problem bleibt natürlich bestehen, wenn es sich dabei nicht um einen festen Glauben an Gott handeln darf, sondern nur um eine bescheidene Hoffnung, wie sie sich mir in meinem Buche gibt.

Den Kernpunkt des Problems trifft sicher die Frage nach der Existenz des Sinnlosen. Nur besteht kein Grund, uns gerade auf das sinnlose Leiden zu beschränken. Es hat dies für eine unsentimentale Lösung unserer Frage sogar seine Gefahren. Besonders Leiden, das uns selbst angeht, vermag unseren Blick auf die Gesamtwelt der Werte zu trüben. Statt nach sinnlosen Leiden werden wir also allgemein nach sinnlosen Setzungen negativer Werte fragen. Welche Setzungen negativer Werte sind aber sinnlos? Alle, die nicht mit der Setzung entsprechender positiver Werte so verbunden sind, daß diese Verbindung die Setzung des negativen aufhebt. Die Schwierigkeiten. die mit dieser oberflächlichen Begriffsbestimmung auftauchen, können wir hier übersehen.

Dies vorausgesetzt, können wir in der Aufgabe der Theodizee ein Doppeltes unterscheiden, indem wir fragen: Soll die Theodizee Gott nur von sittlichen Makeln reinwaschen oder von jeder „Unvollkommenheit"? Wer den Begriff eines unendlich vollkommenen Gottes im überlieferten Sinne zugrunde legt, muß natürlich beides leisten. Aber auch wir anderen müssen verlangen, daß Gott sittlich einwandfrei sei. Daß es auch für Gott sittliche Pflichten gibt, ist für jeden, der nicht alle sittliche Pflicht aus dem Willen einer Autorität herleitet, selbstverständlich. Daß es weiter für die Beurteilung dieser göttlichen Sittlichkeit besondere Schwierigkeiten gibt, darf uns an der Richtigkeit des Gesagten nicht irremachen. Wenn nun Gott Sinnlosigkeiten in der Welt wollte, die nur dadurch ihr Gegengewicht erhielten, daß sie für Gott ein entsprechendes Gut mit sich brächten? Vor allem kann dieses Gut nie die „Ehre" Gottes sein. Setzung von Sinnlosigkeiten kann diese Ehre, mögen wir sie fassen wie immer, nie fördern. Diese Unmöglichkeit hat nichts mit der Sittlichkeit zu tun, sondern ist eine wesentliche. Wie aber, wenn Setzungen negativer Werte, die im Rahmen der Welt sinnlos wären, das Glück, die Freude Gottes fördern könnten? Gewisse Klassen von Sinnlosigkeiten mögen so gewollt sein dürfen. Unsittlich aber wäre die Opferung von Personen und ihrer naturgegebenen Bedürfnisse für diesen Zweck. Anders müßten wir vom sittlichen Standpunkte aus urteilen, wenn Gott durch solche Opfer Werte in sich verwirklichen könnte, die von höchstem Gewichte wären und sonst leider nicht erreicht werden könnten. Selbst die personalen Opfer könnten in diesem Falle in Ehrfurcht und Liebe zu ihrem Gotte aufblicken und sich mit ihrem Schicksal zufriedengeben. Ja, es bestände für sie in diesem Falle sogar die sittliche Pflicht, sich innerlich zu fügen, und nicht nur, weil es Sache des Weisen ist, Unzufriedenheit möglichst auszuscheiden, wo sie doch nichts fruchtet. Wenn so die Theodizee trotz der Tragik in der Welt in diesem Sinne geglückt wäre, so wäre sie es doch in einem anderen, volleren

nicht. Wir könnten ja in dem besprochenen Falle nicht sagen, daß unsere naturgegebenen Bedürfnisse gesättigt würden, wir könnten deshalb auch diesen Sachverhalt nicht zum Gegenstande unserer Hoffnung machen, höchstens relativ zu einem noch schlechteren Zustande. Ein Gott, mit dem wir uns voll versöhnen könnten, müßte ja nicht gerade allmächtig sein — wie wir noch sehen werden, sagt uns der Begriff der Allmacht praktisch nicht viel —, Sinnlosigkeiten könnten in der Welt vorkommen, aber es müßte Macht und Wille vorhanden sein, diese Sinnlosigkeiten in den rechten Schranken zu halten.

Aber auch, wenn der sittlich untadelige Gott Allmacht hat — Allwissenheit eingeschlossen —, erscheinen Sinnlosigkeiten noch nicht ohne weiteres ausgeschlossen, Sinnlosigkeiten allerdings von teilweise etwas anderer Art. Nehmen wir der Kürze halber das beliebige Beispiel menschlicher Leiden her. Es muß uns erstens denkbar erscheinen, daß der allgemeine Wille Gottes, den Menschen leidensfähig zu machen, vollkommen weise ist. Wir wissen ja wirklich nicht, was alles hätte geopfert werden müssen, wenn die Leidensfähigkeit nicht gewollt worden wäre. Einiges wurde ja in der „Aussprache“ ausgeführt. Bedeutet Schöpfung aus nichts einen inneren Widerspruch, so konnte sie auch der Allmächtige nicht leisten, es konnte also schon der Stoff Beseitigung der Leidensfähigkeit unmöglich machen oder so erschweren, daß die Leidensunfähigkeit zu teuer hätte erkauft werden müssen. Es ist zweitens unter diesen Voraussetzungen denkbar, daß alle möglichen Gestaltungen des Weltgeschehens, die zur Wahl lagen, es einschlossen, daß im Ablaufe der selbständigen Entwicklung eine gewisse Summe einzelner Leidensfälle herauskam, aus denen weder für den Betroffenen, noch für andere personale Geschöpfe, noch für Gott ein entsprechend positiv Wertvolles erwächst. Diese Fälle „sinnloser“ Leiden erhalten einen gewissen Sinn nur mit Rücksicht auf den positiven Wert, der sich für die Leidensfähigkeit im allgemeinen aus den durch sie zu erreichenden positiven Selbstwerten ableitet. Aber auch im Hinblick auf dieses Ziel sollten diese Fälle lieber nicht sein, sie können nur wegen der Verknüpftheit des Ablaufes des Weltgeschehens nicht vermieden werden. Es bliebe Gott nichts übrig, als in diesen selbständigen Ablauf hemmend und bessernd einzugreifen; das mochten aber wieder andere Rücksichten verbieten — falls es überhaupt innerlich möglich ist, was wir auch nicht wissen. Die Feststellung derartiger Sinnlosigkeiten würde nicht einmal gegen die Annahme sprechen, daß die gegenwärtige Welt die beste unter allen möglichen sei; Gott konnte ja bei voller Voraussicht der zukünftigen Entwicklung die Welt ausgesucht haben, in der die Entwicklung die erträglichsten derartigen Einzelfälle mit sich brachte. Was hier am Beispiele der menschlichen Leiden durchgeführt wurde, könnte von jeder Gruppe von Unwertsetzungen gezeigt werden.

Nach dem Gesagten hat die Frage nach der Tatsächlichkeit von Sinnlosigkeiten viel von ihrer Wucht verloren. Es müßten ja nicht nur Sinnlosigkeiten in der Welt aufgezeigt werden, sondern eine solche Fülle, daß sie trotz unserer Erwägungen über die Möglichkeit von Sinnlosigkeiten als sicher nicht mit dem Bilde eines sittlich einwandfreien und genügend mächtigen Gottes erscheinen. Auf Einzelheiten möchte ich mich nicht einlassen.

Nur eines noch. Mit Recht betonen manche Einsender im vollen Einklange mit Ihnen, sehr geehrter Herr Professor, das Wichtigste sei ein sittlich untadeliges Leben, alles Weitere könne man ruhig abwarten. Doch kann das nicht heißen, daß es nicht auch von größter Wichtigkeit wäre, die Menschen mit grundsätzlicher Ausschaltung aller Übertreibungen nach der Gegenseite von den Fesseln gewisser geschichtlich gewordener Anschauungen zu befreien, um so auch ihren Blick erst frei zu machen für die Erkenntnis jenes so wichtigen Satzes und die Zusammenarbeit zu sittlich positiven Zielen vor Störungen durch tiefliegende Gegensätze zu bewahren. Dazu gerade wollte mein Buch beitragen, wenn es die bescheidene Gotteshoffnung nach beiden Seiten hin verteidigte. Jedenfalls aber ist der Satz: Das Dasein Gottes befriedigt unser Bedürfnis, also ist es abzulehnen, ebenso falsch wie der vorschnelle Schluß vom Bedürfnis auf seine Erfüllung, den man so oft trifft. Vorsicht ist, wo Wünsche sich regen, auch für jene Naturen am Platze, die geneigt sind, in übertriebener Abwehr des gegenteiligen Fehlers jede Hoffnung zu verbannen.

Dr. J. A. Pyrsting (p. Adr.: Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart).

III. Katholiken zum Theodizeeproblem

Herr Professor!

Vor einiger Zeit hatte ich Gelegenheit, Ihre Monatsschrift „Philosophie und Leben“ kennenzulernen. Ich komme nun auf die Aussprache über das „Theodizeeproblem“ im Novemberheft 1929 zurück, wobei ich Ihnen und Ihrem Leserkreise folgendes anheimstellen möchte:

Als Sohn der römisch-katholischen Kirche bin ich zwar kein Theologe vom „Fach“, sondern „nur“ ein „Laie“. Ich urteile aber als gläubiger Christ schlechthin, im Gegensatz zum ungläubigen Antichristen; als Pneumatiker (= Geistiger im absolut-positiven Sinne) im Gegensatz zum Psychiker (= Geistiger im negativ-kreatürlichen Sinne). Es ist daher verwunderlich, wenn der Philosoph als Vertreter der kreatürlichen Weltweisheit eine Polemik sucht mit dem Theologen als Vertreter der geoffenbarten und zu glauben vorgestellten Gottesweisheit, und dabei den absoluten Gegensatz von Gott und Satan negieren zu können vermeint, ohne den doch für den Pneumatiker, als dem Christen schlechthin, der Sinn des menschlichen Lebens und der Weltschöpfung gar nicht diskutabel ist. Darum sind es leere und sinnlose Antithesen, die Herr Dr. Weidner zum „Theodizeeproblem“ vorbringt[1]). Gott hat doch die sichtbare Welt aus dem Chaos geschaffen, welches ein Frevelprodukt Satans war; einesteils zu seiner und seiner Gläubigen Verherrlichung, andernteils aber auch zum Gericht über Satan und seinen Anhang. Es gibt darum keine für sich seiende sog. „freie“ Menschheit; denn der Mensch ist notwendig entweder Gottes oder des Teufels. Es gibt aber auch kein „sittliches Ideal“ außer dem absoluten Heiligungswillen des lebendigen Gottes, dem gegenüber alle kreatürliche, im Unglauben selbst aktualisierte „Sittlichkeit“ nach einem treffenden Ausdruck des hl. Augustinus nichts als ein glänzendes Laster ist. Denn unmöglich ist es, ohne Glauben Gott zu gefallen. Der Gerechte aber lebt aus dem Glauben, und der höchste und wichtigste Sittlichkeitsakt des Menschen guten Willens (Kant stellt den guten Willen an die Spitze aller irdischen Güter!) ist der Glaube an Gott und Gottes Offenbarung.

Johann Georg Sch.

(Hier redet der „Gläubige“; wir aber wollen „philosophieren“, d. h. sachliche Rechenschaft geben von unsern Behauptungen. A. M.)

II.

Was Gott ist, das begrifflich so zu fassen, daß sich in diesem Begriff seine sämtlichen wesentlichen Merkmale vorfinden, das wird uns unmöglich sein. — Ein logischer Begriff ist die Zusammenfassung der wesentlichen Merkmale einer Erscheinungsform. Wer will aber das Wesen eines Gottes ergründen, die Eigenschaften erforschen, die Gott zu dem machen, was er ist. Wäre das möglich, wäre Gott dann noch Gott? Oder wäre der ihn erkennende Mensch nicht ihm gleich? Wir müssen uns wie Johannes Müller[2]) damit zufrieden geben, einzelne Wesenszüge Gottes mit Hilfe unserer — für stoffliche Dinge geschaffenen — Begriffe zu umschreiben. „Gott ist der Mutterschoß alles Wesens, die Urquelle aller Kraft, der Kern und Keim aller Gestaltung und Entfaltung.“ Ich sage mit Absicht, wir suchen das Wesen Gottes durch unseren Wortschatz

---

[1]) Das ist eine sehr einfache und bequeme Art, mit den inhaltlich wie formell gleich vortrefflichen Ausführungen von Herrn Dr. W. fertigzuwerden. Leider ist diese Art nicht — „sachlich“. Außerdem ist es bekanntlich eine durch das Vatikanische Konzil formulierte katholische Lehre, daß „Gott... durch die geschaffenen Dinge mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt werden könne“ (certo cognosci posse). Dadurch ist dem katholischen Philosophen auch die Aufgabe gestellt, die sachlichen Bedenken, die gegen die sog. Gottesbeweise vorgebracht werden, sachlich zu widerlegen. Eine sachliche katholische Entgegnung gegen Weidner und dessen Antwort werden wir im nächsten Heft bringen. A. M.

[2]) Vgl. meine Aufsätze über ihn in Jahrg. II (1926), besonders in Heft 3. (D. Hg.)

zu umschreiben, wir wollen uns eines Begriffes bedienen, der das Wesen Gottes oder seine Eigenschaften am besten kennzeichnen kann. Ich bin auch der Überzeugung, daß man so das Wesen Gottes uns selbst und andern in Erkenntnisnähe bringen kann. Daß man aber durch die gegebenen Begriffe „Gottes Wesen nur verdunkeln könne", hieße den Zweck der Sprache ins Gegenteil verkehren.

Daß ein Gott ist, glaube ich, und dafür habe ich Gründe, die mich voll und ganz zufriedenstellen.

Mehr hat mich die Frage über Gottes Gerechtigkeit beschäftigt. Ich unterscheide eine vergeltende und eine austeilende Gerechtigkeit. Die vergeltende denke ich mir so:

Gott hat den Menschen erschaffen, ihn, der ein Teil seines Seins ist, mit einem Stoff bekleidet oder umgekehrt einen Stoff, den Leib, durch einen Teil seines Wesens belebt. Dieser Teil des Wesens Gottes, die menschliche Seele, strebt wieder zurück zu seinem Ursprung. Das geschieht beim Tode, wenn Geist und Stoff wieder getrennt werden.

Der Mensch hat einen freien Willen. Er kann sich Gottes Gesetz unterwerfen oder widersetzen. Das Naturgesetz, zugleich Gottes Gesetz, kennt er schon auf der Grundstufe des Menschendaseins. Er baut aus diesem Element der Gesetze selbst mit Hilfe seines von Gott gegebenen Verstandes das Kultur- oder Sittengesetz weiter aus, entwickelt es also nur in die Breite, es bleibt doch Gottes Gesetz. Setzt der Mensch sich nun mit diesem in Widerspruch, so ist er dadurch auch in Zwiespalt mit dem Urgrund seines Geistes, und ein Beharren in diesem Zustand hat zur Folge, daß diese Menschenseele sich nicht mit Gott rückvereinigen kann. Das ist die große ewige Strafe, die also keine Rache Gottes ist, sondern die naturnotwendige Folge der Abkehr von Gott. Weil der Mensch sich anderseits durch Überwindung des Bösen zum Guten aufraffen muß, so hat er auch Anspruch auf Lohn, und der besteht in dem Glücksgefühl der wieder mit Gott vereinigten Seele. Die Seele bleibt aber ein selbständiges Wesen bei ihrer Rückkehr zu Gott. Sie lebt also weiter, aber lebt in Gott. — Man könnte mir entgegenhalten: Dann wäre es doch besser, Gott hätte den Menschen nicht erschaffen, dann würde keiner unglücklich. Dagegen sage ich: dann wäre auch kein Mensch glücklich, denn erst durch die Erschaffung der Seele im Menschen wird diese zum selbständig empfindenden Wesen und kann nun erst zum bewußten Glück gelangen. Außer diesem Zweck, den Menschen glücklich zu machen, hat Gott den Menschen auch um seinetwillen erschaffen, daß er durch ihn verherrlicht werde. Wenn auch viele Menschen ihren Zweck nicht erfüllen und darum verlorengehen, so ist Gott deshalb doch nicht ungerecht; denn die Verherrlichung Gottes ist unendlich wichtiger als der Verlust der Menschen, die ihren Untergang zudem selbst verschulden.

Gott will also das Böse nicht, wie Müller sagt. Er läßt es konsequenterweise nur zu, weil er dem Menschen einen freien Willen gegeben hat. Ich will mir die Möglichkeit ausdenken: Gott will das Böse. Dann wäre Gott kein Wesen in höchster Vollendung. Dann wäre der Mensch also gezwungen, das Böse zu tun. Dann gäbe es keine Freiheit des Willens, überhaupt keine freie Seelentätigkeit. Nur mechanisches und vitales Geschehen machten dann das Leben aus. Eine freie, dem Willen des Menschen unterworfene Seelentätigkeit zu leugnen, könnte mir nie einfallen. Damit wäre dem Menschen seine ganze Stellung in der Schöpfung genommen. Wir wären nichts mehr als das Tier. Eine Vergeltung wäre dann auch überflüssig.

Müller antwortet auf die Frage: „Will Gott also auch die Greuel, die unausgesetzt auf Erden geschehen und sie zu einer Hölle machen?" „Gewiß will er sie, ohne daß er darauf aus ist, und obwohl sie für ihn unendlich verabscheuungswürdiger sind als für uns", das ist in sich schon ein starrer Widerspruch. Gott *will* das Böse und *verabscheut* es. Wenn Gott etwas will, kann er es nicht verabscheuen, wenn er etwas verabscheut, kann er es nicht wollen, sonst ist er ein Widerspruchswesen wie viele Menschen und kein Gott. Ich sage sogar: Gott kann nicht verabscheuen, verabscheuen ist ein Unlustgefühl, das dürfte bei Gott unmöglich sein. Gott kann die Sünde auch nicht hassen, er haßt den Sünder nicht, — das Böse und der Böse stehen seinem Wesen entgegen, rühren gar nicht an ihn heran.

Wie Müller nun dazu auch noch behaupten kann: „Was wissen wir überhaupt vom Gutsein Gottes? Jedenfalls ist es anders als menschliches Gutsein, und vor ihm und in ihm ist auch das Böse gut." Das wäre doch ein Verdrehen eines Begriffes in sein

Gegenteil. Wir Menschen halten etwas für böse, bei Gott ist es gut. Dann würde Gott uns also in einem Irrtum belassen. Gut kann nach unserem Sprachgebrauch doch nur das sein, was dem Wesen und Willen Gottes entspricht, böse ist eine Tat, wenn sie dem Willen Gottes widerspricht und nur dadurch allein. Wäre aber das, was wir böse nennen, bei Gott gut, so hörte ja der Gegensatz „gut — böse" auf, dann gäbe es auch nichts positiv Gutes mehr, keine Jenseitsvergeltung dürfte es dann geben. Die ganze Ordnung der Welt würde dadurch zu einem wertlosen Phantasiegebilde.

Nun meine Betrachtung über Gottes austeilende Gerechtigkeit. Der eine Mensch ist klug, der andere beschränkt; der eine ideal, der andere materiell veranlagt; der eine reich an Geld und realen Gütern, der andere arm. Oberflächlich betrachtet, ist das ungerecht von Gott. Ich stelle zunächst fest: Gott hat als Schöpfer vor allem das Recht, seine Geschöpfe so zu erschaffen, wie er will[1]). Oder dürfte vielleicht ein Kunstwerk darum bemitleidet werden, weil es nicht so groß, nicht so auffallend wäre wie ein anderes Werk desselben Künstlers? Vielleicht würde mir jemand entgegnen: Gott tut nichts zur Gestaltung des einzelnen Menschen, der Mensch ist ein Kind seiner Eltern, seelisch, körperlich und in etwa auch, was materielle Güter betrifft. Zugegeben! Aber hat denn Gott nicht die Gattung „Mensch" erschaffen, und ist er nicht so groß, in dem gleichen Augenblick des Erschaffens die ganzen Folgen seiner Schöpfung zu sehen und alles in das Geschöpf hineinzulegen, was es gestaltet in allen seinen Stufen und Entwicklungsformen, die es durchläuft. Dazu rechne ich geistige und materielle Güter und den Wandel derselben in den Händen der Gattung Mensch. Für Gott gibt es überhaupt keine Güter, sondern nur ein großes Gut, verteilt unter die Menschen, stets in Bewegung, sich selbst aber nie ändernd. Wegen der verschieden bemessenen Anteile braucht Gott nicht ungerecht zu sein. Jeder Mensch hat doch so viel, daß er bei ernstlichem Willen glücklich werden kann. Das Glück richtet sich ja nicht nach der Quantität des Besitzes geistiger oder körperlicher Art. Wer niedere seelische Fähigkeiten hat, der stellt seine Ansprüche an das Glück auch niedrig, dessen Glücksbegriff ist wesentlich anders als bei einem geistig großen Menschen. Und doch kann der Stärkegrad des Glückes derselbe bei beiden sein. Was dieser als Entbehrung empfindet, ist bei dem andern keine und umgekehrt. Wo kein Entbehren ist, da ist auch kein Gefühl des Unglücklichseins. Betrachten wir einen gläubigen Christen. Er ist vielleicht arm an materiellen Gütern, leidet die bitterste körperliche Not. Er glaubt aber: wenn ich sterbe, komme ich in den Himmel, dort werde ich ewig glücklich sein, wenn ich in meinem Leben gut war. Er ringt sich zur Zufriedenheit durch und er lebt in der Hoffnung auf Vergeltung glücklich schon im Diesseits. Ist dieses Glück nicht wenigstens ebenso erhebend wie das Glück des Menschen, der im Besitz von Geld und Gut glücklich ist?

Jenes Glück hier auf Erden kann es aber nur geben bei einem gläubigen Anhänger einer Religion, die den Jenseitsglauben lehrt. Ohne diesen Glauben wird nie ein Mensch mit der Gerechtigkeit Gottes fertig werden. N. N.

(Damit ist aber nicht gesagt, daß dieser Glaube vor der philosophischen Kritik sich als wahr behauptet. Der Glaube hat eben noch andere und mächtigere Quellen als das Streben nach Wahrheit; die Philosophie lebt nur von dem Wahrheitsstreben. A. M.)

IV. Eine evangelische Stimme zum Theodizeeproblem

Mechernich (Eifel), 15. 10. 29.

Sehr geehrter Herr Professor!

Wie man aus Ihrer Zeitschrift „Philosophie und Leben" sieht, macht Ihnen anscheinend das Problem des Übels große Schwierigkeiten (vgl. noch die neueste Nummer Okt.-Heft 1929, S. 303). Ich möchte Sie demgegenüber hinweisen auf einen Gedanken-

[1]) Die Macht, ja! aber das — „Recht"?! Wenn er Wesen schüfe zu ihrer ewigen Qual: wäre das „Recht"?! A. M.

gang, der in K. Achenbach, Einführung in die philosophische Religion, Erlangen, 1928, S. 117, angeführt ist, da er meines Erachtens das Problem vollständig löst.

Ergänzend kommt noch hinzu Achenbachs Auffassung des Jenseits im Falle der Prädestination zur Verdammnis (S. 171 ff.).

Mit vorzüglicher Hochachtung
Dr. J. Th... Direktor a. D.

Sehr geehrter Herr Direktor!

Ihrer Anregung folgend habe ich mir das Buch von Achenbach verschafft. Ich finde S. 116 ff. folgenden Gedankengang: „Kommt bei nicht-eugenischer Zeugung in erster Linie das Unglück auch von den Mitmenschen (den Eltern), so kommt es in letzter Linie freilich doch wieder von Gott... Trotzdem kann man nicht sagen, auch Gott hätte an dem Unglück schuld, oder es wäre ungerecht von ihm, daß uns das Unglück träfe... Unrecht ist nämlich nur eine Übelzufügung seitens eines Gleichgestellten, aber Gott ist uns nicht gleichgestellt. Bei ihm müssen wir uns mit dem Übel zufriedengeben, wenn nur das Glück, das das Leben andererseits bietet, dagegen aufgerechnet größer ist. Das ist es aber bei jedem Menschen, wenigstens, wenn man das Jenseits mitrechnet... Die Eltern sind (anders als Gott!) den Kindern gegenüber Gleichgestellte und darum... zählt bei ihnen jedes einzelne Unglück der Kinder im eigentlichen Sinne als Schuld."

Dazu in Kürze nur dies:

1. Gar manche Eltern werden sich nicht als „gleichgestellt" mit ihren Kindern betrachten. Haben sie dann — wenigstens subjektiv — auch das Recht, ihnen Übles zuzufügen?

2. Wenn es für einen „Gleichstehenden" eine sittliche Schuld ist, einem anderen ein Unglück zuzufügen, so ist durchaus nicht abzusehen, warum dasselbe nicht auch für einen „höher" Stehenden gelten soll! Besteht dies „höher" in größerer Macht — nun die haben auch die Eltern gegenüber den Kindern. Oder besteht es in größerer sittlicher Vollkommenheit: dann verträgt es sich mit dieser noch weniger, daß Gott den Menschen Unglück zufüge.

3. Die Abwägung, ob Glück oder Unglück in einem Menschenleben größer ist, läßt sich nie wirklich ausführen.

4. Schmerz und Unglück werden in sich als etwas Nicht-sein-sollendes erlebt. Sie können durch Lust und Glück nicht eigentlich „gut gemacht" werden. Ihr A. M.

V. Ein Student der evangelischen Theologie für Pater Wasmann

Sehr geehrter Herr Professor!

Möge es mir gestattet sein, zu der Diskussion Wasmann-Messer[1]), und zwar speziell zu den von Ihnen aufgezeichneten drei Möglichkeiten des Verhältnisses von Wahrheitstrieb und Schutztrieb einiges beizutragen.

Gewiß sind Religion und Glaube entstanden aus dem „Bedürfnis nach Schutz" und „herausgeboren aus Welt- und Todesangst", aber es handelt sich doch wohl nicht um Angst schlechthin; denn Angst und Furcht lähmen und machen lebensuntüchtig, echte Religion dagegen macht nach vorausgegangenem Akt des Erschauerns den Menschen doch erst geeignet, fremdes und anderes Leid zu ertragen und zu verwenden. Furcht empfindet das Tier, aber der Mensch hat die Fähigkeit des Grauens, das schon deshalb nicht mit Furcht gleichzusetzen ist, weil das Grauen das Moment des Anziehens enthält (in R. Ottos „Heilige" das Fascinans). Grauen ist also nur der Furcht Analoges, wie alle religiösen Erlebnisse und Gefühle nur als Analoga verstanden werden dürfen. Analoge Aussagen über Gott sind auch die: „Gott ist die Liebe" und „Gott ist Schöpfer" (also auch des Bösen oder der Möglichkeit des Bösen), die sich zu widersprechen scheinen. Aber wenn ich von einem menschlichen Vater einerseits sage, daß er sein Kind liebt, andererseits daß er es

---

[1]) Vgl. Jahrg. 1929, Heft 1 und 7.

straft, so zweifele ich weder an der Existenz des Vaters noch an dem Vorhandensein jener beiden Eigenschaften. Wenn dies schon beim irdischen Vater der Fall ist, wieviel mehr erst bei dem Wesen, das wir nur in Bildern erfassen können, d. h. dessen Wesen an sich uns verschlossen ist, das aber nichtsdestoweniger irgendwie real ist; denn wir postulieren[2]) es, weil wir im obengezeigten Sinne seine Fruchtbarkeit fürs Leben sehen („Wahr ist, was fruchtbar ist" nach Goethe) und weil wir im Denken und Handeln an die Grenzen unserer Existenz stoßen, d. h. uns unserer Geschöpflichkeit und Kreatürlichkeit bewußt werden.

Alle diese Sätze mögen dem „natürlichen", d. h. dem philosophisch-denkerischen Menschen anstößig, mindestens unverständlich vorkommen. Aber er mag sehen, wieweit er mit seinem auf Einheit gerichteten Bewußtsein kommen wird; sicherlich wird ein Rest übrigbleiben, der sich der Analyse von Wahrnehmung und Begriff entzieht. Goethe hat es das Dämonische genannt (vgl. darüber die Stellen in Ottos „Heilige"). Auch braucht einer, der sich letzten Wirklichkeiten beugt, kein Schwachkopf zu sein. Denn gerade die Kantsche Philosophie ist es, die dem menschlichen theoretischen Erkennen seine Schranken setzte, indem sie sich auf Wahrnehmung und Begriff beschränkte, also auf die sog. „exakten Wissenschaften", um dadurch Platz für den Glauben zu schaffen, der es mit dem „Ding an sich" zu tun hat. Wenn wir auch jetzt unter dem Ding an sich nicht mehr die Kantsche Moraltheologie mit ihren Postulaten Gott, Freiheit, Unsterblichkeit verstehen, so ändert das doch nichts an der bleibenden Bedeutung Kants, die darin besteht, daß er uns auf das Ding an sich hingewiesen hat und ihm gegenüber die Grenzen (in der theoretischen Vernunft) und die Annäherungsmöglichkeiten (in der praktischen Vernunft) aufgezeigt hat. Annäherung bedeutet nicht Identischwerden mit dem Ding an sich; Fichte allerdings setzt gerade hier an. Bei Kant jedoch bleiben nicht nur empirisches, sondern auch intelligibles Ich von Gott (Ding an sich) ewig geschieden. — Also Dualismus? Ja und Nein! Ja im Sinne davon, daß der Mensch um seine Grenzen wissen soll und daran gehen soll, zu bedenken, daß es Zeit ist, dem Traum von der Göttlichkeit des Menschen, der uns seit Renaissance über den Idealismus Hegel-Fichtischer Prägung bis in die Mystik unserer Tage (Anthroposophie!) verfolgt, ausgeträumt zu haben. Nein in dem Sinne, daß erst im Sichbeugen unter die allen monistischen Prinzipien spottende Wirklichkeit ein schöpferisches Leben möglich ist, was uns in Gemeinschaft — nicht Identität — mit dem Ding an sich, mit Gott bringt. Wenn ich recht sehe, so ist auch Goethes Faust letzteren Weg gegangen. Von hier aus mag vielleicht noch angedeutet werden, was es heißt, wenn der Christ von „Gotteskindschaft" spricht.

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß ich den Ausführungen des Herrn Pater zustimme, wenn er sagt, daß wir die Pläne der göttlichen Weltregierung mit unserm „Wahrheitstrieb" nicht erkennen können; darüber hinaus, daß man, um dies zu erkennen, nicht schon und erst auf dem Standpunkt des gläubigen Christen treten muß, daß uns in der Kantschen Philosophie schon rein philosophisch die Möglichkeit und der Weg zum Glauben, wenn auch nicht dieser selbst, geboten werden. „Das ist das Ende der Philosophie, zu wissen, daß wir glauben müssen." E. F. (Marburg).

(Nur wird der Philosophierende sich verpflichtet fühlen, sich auch von seinem „Glauben" Rechenschaft abzulegen. A. M.)

VI. Trostbrief an einen jungen Freund

Sie haben durch den Verlust Ihres lieben Vaters ein so großes Leid erlebt, daß es mich drängt, Ihnen wenigstens durch das schriftliche Wort meine innige Teilnahme zu bekunden. Wenn ich bei Ihnen sein könnte, würde ich Sie einfach in die Arme nehmen, damit Sie fühlen könnten, wie nah Sie uns stehen, und daß Leid und Schicksale uns nur noch fester verbinden. Denn nichts ist ja im Tiefsten so gemeinsam wie das Leid, und wo man gar dem Tode begegnet, da steht plötzlich die Gemeinsamkeit aller Menschen riesengroß vor uns, und man empfindet mit neuer Stärke, daß wir alle Wanderer sind aus dem Unbekannten ins Unbekannte, uns selber unbekannt.

[2]) „Postulieren" heißt nach Kant: Fürwahrhalten ohne theoretische Beweise.

Es gibt nur eine Haltung, die uns neben dem Leid von außen her nicht auch noch den Gram über unser eigenes, minderwertiges Sein aufbürdet, die eine Haltung, die das Nietzsche-Wort ausdrückt, daß alles Große — „trotzdem" geschieht. Mehr haben Menschen wie wir und Sie nicht, weil wir die unausrottbare Eigenschaft besitzen, den Dingen auf den Grund gehen zu müssen. Ein Grund, fest, klar, nachweisbar, so wie wir ihn für unsere Veranlagung brauchen, läßt sich im Leben aber nicht auffinden. Es hat überall den Charakter des Unsichern, des Risikohaften, des „Vielleicht". Freilich, je älter man wird, desto mehr findet man Anhaltspunkte, daß dieses „Vielleicht" doch zu einem „Wahrscheinlich" werden könnte, daß Leben und Sterben doch einen Sinn haben könnte. Der einzige Sinn, der uns groß genug schiene, um das Leid zu rechtfertigen, wäre ein ethischer Sinn, der einen ästhetischen in sich schlösse, weil sittliche Vollendung Harmonie ist, Harmonie aber vollendete Schönheit ergibt.

So finden wir Menschen winzige Goldkörner in der Wüste des Lebens, und es ist nicht sinnlos, daraus zu vermuten, daß es irgendwo mehr Gold gebe und weniger — Sand. Die Wüstenwanderung ist aber trotzdem schwer, und nur die Liebe und Freundschaft der Menschen untereinander kann sie ein wenig erleichtern. Unserer Liebe und Freundschaft, mein lieber Menschensohn, dürfen Sie immer sicher sein, und es tut mir nur weh, daß wir Ihnen dasselbe so wenig beweisen können.

Sagen Sie auch Ihrer armen, geprüften Mutter unsere herzliche Anteilnahme. Daß sie ihren Lebensgefährten so lange behalten durfte, ist nur ein schmerzlicher Trost. Mehr bedeutet ihr gewiß, daß Sie Ihre Ferien bei ihr verbringen. Wenn Sie aber bei ihr sind, dann zeigen Sie Ihre Liebe und Ihr Zusammengehörigkeitsgefühl doch hie und da auch in einem besonderen Wort, in einem zärtlichen Streicheln, einer kleinen Aufmerksamkeit. Männer verschließen ihre Gefühle so leicht und meinen, es genüge, wenn sie das Gefühl still in sich tragen. Aber die Frau braucht den Ausdruck der Gefühle, und besonders wenn ihr Gefühl verwundet ist, braucht sie nicht nur die Liebesgesinnung des anderen, sondern auch den Ausdruck dieser Gesinnung. Ich wollte Ihnen das sagen, weil der Mann oft niemand hat, der ihm solches sagt, und weil er später — bei neuem Verlust — Trost finden kann durch Erinnerung an jedes gute, zärtliche Wort, das er einst gesagt... In herzlicher Verbundenheit

Ihre P. M.-P.

Vereinigungen von „Freunden von Philosophie und Leben"

Sehr geehrter Herr Professor!

In Ihrer Zeitschrift „Philosophie und Leben", deren Aufgabe ich als außerordentlich wichtig einschätze, erscheint mir insbesondere die Rubrik „Aussprache" als recht förderlich und anregend. Freilich tritt nach meiner Meinung auch die Bedingtheit einer solchen schriftlichen Aussprache in mancher Hinsicht hervor. So geht ein gut Teil Unmittelbarkeit verloren, indem sich Rede und Gegenrede auf verschiedene Hefte und damit auf relativ lange Zeiträume verteilen. Ferner droht angesichts des beschränkten Raumes manche Erörterung in Allgemeinheiten zu verblassen. Solche und ähnliche Mängel sind an sich unvermeidbar und werden andererseits durch die besonderen Vorzüge gerade der schriftlichen Fixierung ausgeglichen. Aber der Gedanke liegt doch nahe, eine solche schriftliche Aussprache durch eine mündliche — soweit es aus äußeren Gründen möglich ist — zu ergänzen. Wenigstens für solche Leser von „Ph. u. L.", die den gleichen Wohnort haben, wäre ja eine persönliche, direkte „Aussprache" angängig. Sollte nicht vielleicht mancher Leser auch den Wunsch haben, den in Ihrer Zeitschrift angeregten Fragen auf solche Weise weiter nachzugehen? Es ist wohl kein Zweifel, daß eine gesprächsweise Erörterung auch zur Klärung weltanschaulicher Fragen vieles beizutragen vermag, und daß in unserem Zeitalter des Buches gerade die „Lebendigkeit" des Philosophierens durch eine wenn auch noch so bescheidene Wiederbelebung von Dialog und Disput manchen Gewinn haben könnte — selbst angesichts der Gefahr, die jeder Aussprache dadurch droht, daß sie sich leicht in ein bloßes „Gerede" verwandeln kann. Andererseits ist es für den Einzelnen nicht immer leicht, andere Menschen zu finden (besonders auch solche von abweichender Denk- und Lebensart), die ein ausreichendes Interesse für weltanschauliche Fragen haben, um eine ernsthafte und sinnvolle Aussprache zu ermöglichen. Hier rein äußerlich zu vermitteln, wäre nach

meiner Meinung eine Funktion, die dem Aufgabenkreis einer Zeitschrift wie „Ph. u. L." durchaus entspräche.

Sollten Sie, Herr Professor, diese Anregung für beachtenswert halten, so wäre ich gegebenenfalls bereit, für die Hamburger Leser von „Ph. u. L.", soweit sie etwa eine derartige persönliche Aussprache wünschen, ein zwangloses Zusammenkommen zu vermitteln. Walter Wenk, Hamburg 39, Alsterdorferstraße 185.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Die Aufforderung, die Sie an mich richten, ist schon mehrfach an mich ergangen. Ich glaube, daß der von Ihnen vorgeschlagene Weg wohl gangbar wäre und veröffentliche darum Ihre Anregung.

Da die Leser unserer Zeitschrift außerordentlich zerstreut wohnen (z. T. im Ausland), könnten wohl nur in größeren Städten sich solche Vereinigungen von „Freunden von Philosophie und Leben" bilden. Wenn jemand da oder dort die Sache in die Hand nehmen will, so wird ihm der Verlag gern die Adressen der in der betr. Stadt wohnenden Abonnenten übermitteln. Auch wäre ich gern bereit, auf Ferien- oder Vortragsreisen solche Vereinigungen zu besuchen und in ihnen zu sprechen.

A. Messer.

Besprechungen

Haenßler, E. H., Die Krisis der theologischen Fakultät. Zürich—Leipzig. Rascher & Cie. 1929. 145 S.

Der Verfasser führt in einer m. E. durchaus gründlichen und überzeugenden Art den Beweis, daß die an unseren Universitäten in herkömmlicher Weise vertretene Theologie nicht eine echte Wissenschaft sei, da sie religiöse Glaubenssätze, als absolut gültig und wissenschaftlicher Kritik entzogen, voraussetze und sich daran orientiere. Soll die Universität lediglich Pflegestätte echter freier Wissenschaft sein, so muß die Theologie durch eine dogmatisch und kirchlich nicht gebundene Religionswissenschaft ersetzt werden.

Man sollte meinen, daß wenigstens die Vertreter der evangelischen Theologie (zumal unter dem Einfluß Kierkegaards) sich der Richtigkeit dieser Beweisführung nicht entziehen könnten und bereit sein müßten, die praktische Folgerung daraus zu ziehen. Innerhalb der katholischen Kirche ist ja ohnedies die Erziehung der jungen Theologen in bischöflichen Seminaren vielfach beliebter als die an Universitäts-Fakultäten. In Wirklichkeit ist an gar manchen deutschen Universitäten die Idee der freien Wissenschaftlichkeit nicht einmal in den philosophischen Fakultäten voll verwirklicht. Denn da bestehen mehrfach philosophische und geschichtliche Lehrstühle, die nur mit Professoren besetzt werden, die bestimmten Konfessionen zugehören, die wohl gar erst die Billigung des betr. Bischofs gefunden haben müssen. Nach außen bleibt dies freilich in der Regel verdeckt. Man schämt sich wohl etwas. A. M.

Aufsätze können z. Zeit nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind willkommen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Unverlangt eingesandte Schriften werden nach Ermessen der Schriftleitung besprochen. Rücksendung findet nicht statt.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das Übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Für unverlangte Manuskripte wird nicht gehaftet. Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.